**COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE**
*publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ*

# PROCLUS

## THÉOLOGIE PLATONICIENNE

LIVRE VI

INDEX GÉNÉRAL

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

H. D. SAFFREY ET L. G. WESTERINK (†)



PARIS
LES BELLES LETTRES
1997

*Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. Alain Segonds d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. H. D. Saffrey.*



ISBN : 2-251-00462-9
ISSN : 0184-7155

# PRÉFACE

Depuis 1961 jusqu'à sa mort subite, le 24 janvier 1990, Leendert Gerritt Westerink et moi avons entretenu une étroite collaboration dans l'étude et la publication de ce long traité de Proclus, la Théologie platonicienne. Sa famille et lui-même m'ont ouvert leur maison et leur cœur, si bien que notre collaboration était bientôt devenue une amitié profonde et durable. La mort de cet ami m'a plongé dans le chagrin et me laisse démuni. Il avait commencé la révision du texte de ce livre VI et, le jour de sa mort, il était parvenu au chapitre 12. De 1965 à 1984, Westerink a occupé la chaire de 'Professor of Classics' à la 'State University of New York (SUNY) at Buffalo'. Il devint 'Distinguished Professor' en 1974 et 'Emeritus' en 1984. Il avait trouvé à Buffalo des collègues, des étudiants et un milieu de travail très propice à ses travaux qui ont été nombreux et variés [1], et je crois qu'au terme de cette édition de Proclus, il aurait aimé dire sa reconnaissance pour tout ce qu'il leur devait. Pour ma part, j'ai aussi une dette de reconnaissance envers le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), où j'ai été chercheur de 1962 à 1989. Je tiens à exprimer mes remerciements aux membres de mon équipe de recherche (UPR 76) et à l'institution qui a patronné mon travail.

On sait que nous avons eu la chance d'entrer dans ce chantier à la suite de deux grands savants qui avaient en quelque sorte heureusement préparé notre entreprise. E. R. Dodds, par son édition exemplaire des Éléments de théolo-

1. Voir la notice nécrologique dans Gnomon 63, 1991, 76-78.

gie, *doit être considéré comme le pionnier des études procliennes en ce XX^e siècle ; A. J. Festugière, par ses admirables traductions des commentaires de Proclus sur le* Timée *et la* République *de Platon, a ouvert la voie à une meilleure intelligence des doctrines de Proclus et du Néoplatonisme en général. Nous avons eu en mains constamment ces instruments de travail indispensables. Ce que nous leur devons apparaît à chaque page.*

*Enfin, je suis sûr que L.G. Westerink aurait voulu se joindre à moi pour remercier ceux qui ont été nos réviseurs dans ces six volumes, Pierre Thillet, pour les livres I et II, et Alain Ph. Segonds, pour les livres III à VI. Je traduis aussi le sentiment de mon collaborateur en exprimant notre grande reconnaissance à Alain Ph. Segonds qui, dans tous les volumes de cette édition, nous a lus et relus en proposant des additions et des corrections toujours excellentes. En particulier, pour ce dernier volume, je lui dois un spécial merci pour son aide précieuse en vue de l'achèvement de ce livre ; je dois aussi remercier Cristina D'Ancona Costa et Concetta Luna qui ont relu les épreuves avec nous et nous ont sauvés de plusieurs erreurs. Pour finir, nous remercions la maison d'édition Les Belles Lettres pour avoir permis que cette édition paraisse dans la Collection des Universités de France.*

*H. D. S.*

# INTRODUCTION*

## Chapitre I

## LES DIEUX HYPERCOSMIQUES

### 1. *L'ordre des dieux hypercosmiques avant et après Proclus*

Comme toute littérature oraculaire, les *Oracles Chaldaïques* ont été féconds en création de néologismes et de mots rares. Parmi les adjectifs nouveaux qu'ils auraient mis en circulation, Lewy [1] a relevé ὑπερκόσμιος ou ὑπέρκοσμος. Mais on ne prête qu'aux riches. Ὑπέρκοσμος est en vérité une forme secondaire pour ὑπερκόσμιος, et parce que les *Oracles* contiennent au fr. 18 le vers :

οἳ τὸν ὑπὲρ κόσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες,

« vous qui connaissez dans votre intellect l'abîme paternel au-delà du monde », Damascius a lu ce vers en le divisant fautivement et en forgeant du même coup l'adjectif ὑπέρκοσμος, qui ne change rien au sens mais semble vouloir fournir le premier exemple de cette nouvelle forme de l'adjectif [2]. C'est

* Pour les abréviations, voir *infra*, p.CXXIX-CXXXI .

1. Cf. p. 458, voir aussi p. 159, n. 351.

2. Voir la note sur Damascius, *Des Premiers Principes*, Vol. III, p. 56, n. 1 (p. 194 des *Notes complémentaires*), où l'on relève le même phénomène pour l'adjectif περίκοσμος. Remarquons que ces deux formes ne sont jamais attestées chez Proclus, sauf peut-être en *In Crat.* § CVII, p. 57.25.

ainsi que Damascius écrit [1] : « ὁ νοητὸς θεὸς πάντας μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ παρήγαγεν τοὺς θείους διακόσμους, αὐτὸς δὲ διέμεινεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὡς ἀληθῶς ὑπερκόσμῳ περιωπῇ, le dieu intelligible a produit à partir de lui-même tous les mondes de dieux, tandis qu'il est demeuré, lui, dans son observatoire véritablement hypercosmique » et qu'il décrit [2] la classe intelligible des dieux comme « ὃν ὡς ἀδιάκριτον καὶ ὑπὲρ πᾶσαν κοσμικὴν εὐταξίαν τεταγμένον ὑπέρκοσμον οἱ θεοὶ ἀνυμνήκασιν, celle que, parce qu'elle est indifférenciée et rangée au-delà de toute perfection cosmique, les dieux ont célébrée comme hypercosmique », paraphrasant ainsi évidemment le fragment 18 des *Oracles*. Nous n'oserons pas attribuer sûrement aux *Oracles Chaldaïques* eux-mêmes la création de l'adjectif ὑπερκόσμιος-ὑπέρκοσμος, mais c'est sans doute à cette phraséologie des *Oracles* qu'il faut faire remonter le premier emploi de cet adjectif chez les philosophes païens.

Quoi qu'il en soit, nous constatons que l'adjectif ὑπερκόσμιος est d'un emploi courant dès la fin du IIe siècle, car il fait partie du vocabulaire d'un auteur chrétien, Clément d'Alexandrie (*v.* 150-215). Dans le *Protreptique* (I, 5, 4) et le *Pédagogue* (I, 5, 21. 3), il attribue à l'homme, comme image de Dieu, ou au roi Abimélec, une σοφία ὑπερκόσμιος. Dans les *Stromates* (II, 3, 10. 3 et 26, 165. 3), nous apprenons que les disciples du gnostique Basilide enseignaient que la foi cosmique dépend de l'élection hypercosmique (ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος), que le Dieu unique a tout créé, ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ὑπερκόσμια (*Strom.* IV, 26, 167. 1). Dans l'homélie *Quis dives salvetur*, 23, 2, le Père nous promet une vie ἄπαυστος, αἰώνιος, ὑπερκόσμιος. On voit donc que Clément fait un usage fréquent et varié de l'adjectif « hypercosmique », qu'il a probablement emprunté aux Gnostiques.

Chez les païens, l'on ne s'étonnera pas si l'adjectif ὑπερκόσμιος ne se rencontre jamais chez Plotin, puisque l'on sait qu'il n'a pas été influencé par les *Oracles Chaldaïques*, et

1. Cf. *Des Premiers Principes*, Vol. III, p. 56.5-8.
2. Cf. *Des Premiers Principes*, Vol. III, p. 107.20-22.

l'on jugera normal que les premiers emplois se trouvent chez Jamblique. A notre avis, la création de l'adjectif « hypercosmique » est due à la rencontre de deux distinctions fondamentales dans le platonisme, celle entre les dieux visibles et invisibles du *Timée*, et ensuite celle entre les dieux célestes et supracélestes. S'il est évident que les dieux visibles sont les dieux célestes, il en résulte que les invisibles sont les supracélestes. L'adjectif « supracéleste », ὑπερουράνιος, est platonicien puisqu'il qualifie, dans le *Phèdre* 247 C 3, « le lieu qui n'a jamais encore été chanté par aucun poète d'ici-bas, et ne sera jamais chanté, d'une manière digne de lui », le lieu des essences intelligibles. Il est alors équivalent de dire que ce lieu est « supracéleste » ou « hypercosmique » [1], puisque les *Oracles Chaldaïques* nous y invitent. C'est ainsi, pensons-nous, que l'adjectif ὑπερκόσμιος s'est introduit dans la langue philosophique.

C'est un fait que Jamblique emploie constamment cet adjectif dans son *De mysteriis*. En *De myst.* VIII 8, p. 271.10-13, Jamblique se cite lui-même et nous dit que, dans son traité *Sur les dieux*, il distingue les dieux en péricosmiques et hypercosmiques (περικοσμίων καὶ ὑπερκοσμίων θεῶν), et que ce sont les dieux hypercosmiques qui délivrent les âmes. Ailleurs, en III 28, p. 168.19-169.1, il donne à l'âme aussi bien éternelle qu'hypercosmique (τῆς ἀϊδίου τε καὶ ὑπερκοσμίου καὶ ἐγκοσμίου ψυχῆς) un rôle d'instrument dans la création des mondes. Il nous révèle qu'il y a dans la théurgie des forces hypercosmiques qui permettent de s'unir aux dieux d'une manière hypercosmique (V 20, p. 228.4-6 [ὑπερκοσμίῳ δυνάμει] et p. 228.2-3 [ὑπερκοσμίως], VIII 5, p. 268.6-8 [ὑπερκόσμιοι δυνάμεις]). Dans leurs apparitions, les archontes, qui sont des êtres supérieurs d'ordre inférieur, sont accompagnés de manifestations cosmiques ou terrestres, mais non pas hypercosmiques (II 8, p. 87.7-10 [ὑπερκόσμιος]). On voit qu'est courant

1. On sait que, en grec, le mot οὐρανός est synonyme de κόσμος, voir *Tim.* 28 B 2-3 et Arist., *De caelo* III 2, 301a17-19 ; sur cette équivalence, voir *In Tim.* I, p. 273.2-274.20.

le vocabulaire dans lequel l'opposition entre dieux péricosmiques et dieux hypercosmiques, sert à désigner la transcendance des premiers dieux. Nous attribuerons donc à Jamblique l'invention du couple : περικόσμιος-ὑπερκόσμιος qui deviendra très vite, chez ses successeurs, le couple : ἐγκόσμιος-ὑπερκόσμιος [1].

Si l'on se tourne vers la littérature chrétienne, on constate aussi l'usage de l'adjectif ὑπερκόσμιος chez les contemporains de Jamblique. Les premiers exemples connus sont chez Eusèbe de Césarée, dans le discours qu'il prononça le 25 juillet 336 pour les trente années de règne de Constantin [2], où les ὑπερκόσμιοι δυνάμεις et les πλήθη στρατοπεδείας ὑπερκοσμίου désignent les milices célestes, tandis que les ὑπερκοσμίους ἁψῖδας sont proprement les voûtes ultimes du ciel [3]. Dans le *Contra Marcellum* Eusèbe nous dit que la grâce procure une connaissance hypercosmique (ὑπερκόσμιον) et angélique [4]. Pour Eusèbe, sont donc « hypercosmiques » les sommets du ciel, les demeures des anges et les anges eux-mêmes. On trouve également chez Saint Athanase des emplois de l'adjectif « hypercosmique » [5]. Ces références confirment le résultat précédent, à savoir que l'adjectif « hypercosmique » est déjà d'usage courant dans la première moitié du IVe siècle.

Nulle surprise alors si nous trouvons dans le catéchisme platonicien, écrit par Sallustius, l'ami de l'empereur Julien, sous le titre *Des dieux et du monde*, cette définition qui ouvre

1. Les rares exemples de l'adjectif περικόσμιος que l'on rencontre dans la *Théol. plat.* sont peut-être des traces de l'influence jamblichéenne, voir I 4, p. 18.7 ; II 7, p. 48.14 ; V 6, p. 25.15 et n. 2 (p. 163-164 des *Notes complémentaires*). Dans l'*In Parm.* on ne trouve que trois exemples : I, col. 687.22 ; IV, col. 918.7 ; VII, col. 1236.9-10. Dans tous ces cas, περικόσμιος doit être regardé comme un equivalent d'ἐγκόσμιος.

2. Pour la date, cf. H. A. Drake, « When was the 'De laudibus Constantini' delivered ? », *Historia* 24, 1975, 345-356.

3. Voir éd. I. A. Heikel (Leipzig 1902, GCS) respectivement p. 196.24, 201.32-33 et 231.3-4.

4. Voir éd. E. Klostermann (Leipzig 1906, GCS) I 1, p. 3.19.

5. Voir Guido Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, col. 1497, s.v.

le chapitre VI : « Parmi les dieux, les uns sont encosmiques (ἐγκόσμιοι), les autres hypercosmiques (ὑπερκόσμιοι). J'appelle encosmiques les dieux qui produisent le monde. Parmi les dieux hypercosmiques, les uns produisent les essences (οὐσίας) des dieux, les autres, l'intellect (νοῦν), les autres, les âmes (ψυχάς), et c'est pourquoi ils forment trois classes ». Et dans le chapitre IV, il parle des « puissances hypercosmiques des dieux » (τὰς ὑπερκοσμίους δυνάμεις τῶν θεῶν). De même Hiéroclès, en citant le *Phèdre* dans le deuxième livre de son *De providentia*, explique : « Platon écrit dans le *Phèdre* : " le lieu supracéleste (τὸν ὑπερουράνιον τόπον), aucun poète de ce monde ne l'a jamais chanté et ne le chantera jamais comme il le mérite ", dans ce texte, il ne parle pas de lieu au sens propre — car le lieu est ce qui contient des corps —, il prend ici lieu dans le sens d'un certain être et genre qui est hypercosmique et intelligible (ὑπερκόσμιον καὶ νοητόν) » [1]. Dans ce texte, nous trouvons la double équivalence : ὑπερουράνιον-ὑπερκόσμιον et ὑπερκόσμιον-νοητόν. Enfin, nous voyons Syrianus affirmer solennellement, *In Met.*, p. 79.22-23, que les hypercosmiques et les encosmiques sont des genres complètement différents (πολυειδῶν ὄντων οὕτω τῶν τε ἐγκοσμίων καὶ τῶν ὑπερκοσμίων).

Tous ces exemples, rassemblés en parcourant les trop rares épaves de l'abondante littérature néoplatonicienne, nous apprennent qu'à partir du philosophe Jamblique, l'adjectif « hypercosmique » est passé dans la langue philosophique pour désigner les dieux supérieurs aux dieux encosmiques. Pour Proclus qui, à la suite de son maître Syrianus, a élaboré une échelle très longue de dieux supérieurs au monde en leur donnant des noms propres, l'adjectif « hypercosmique » sera réservé au degré de dieux immédiatement supérieur aux dieux encosmiques. C'est ce degré qui est étudié dans le livre VI de la *Théologie platonicienne*. Il devait l'être aussi dans le commentaire sur les lemmes 147 C 1-148 D 4 et 148 D 5-149 D 7 de la deuxième hypothèse du *Parménide*. Malheu-

1. Le *De providentia* d'Hiéroclès est transmis par Photius, *Bibliotheca*, cod. 251, t. VII, p. 199.4 Henry.

reusement ce texte est perdu pour nous. Proclus attribuait alors à ces dieux les caractères fondamentaux de « semblable-dissemblable » et de « en contact-séparé ». Nous pouvons retrouver quelque chose de sa doctrine dans la partie conservée du *Commentaire*.

En effet, dans la longue conversation entre Parménide et Socrate, qui est rapportée par Zénon dans la première partie du *Parménide*, la question de la similitude et de la dissimilitude joue un rôle majeur. Or, on a appris par le sixième livre de la *Théologie platonicienne* que « rendre semblable » est précisément la propriété caractéristique des dieux-chefs hypercosmiques dans l'exégèse de Proclus. On pouvait donc s'attendre à ce que Proclus, faisant l'exégèse de ce texte, développe la doctrine théologique concernant cette propriété des dieux-chefs assimilateurs. Ce développement se trouve dans le commentaire sur le lemme de *Parménide* 132 D 5-7 : « Si une chose ressemble à une forme, est-il possible que cette forme ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure où celle-ci lui ressemble, ou bien y a-t-il un moyen de faire que le semblable ne soit pas semblable à ce qui lui est semblable ? » Et voici ce que dit Proclus :

*In Parm.* IV, col. 911.33-915.31.

[Proclus procède à l'examen de la question ici posée, (1) λογικῶς (col. 911.33-912.38), (2) φιλοσοφικῶς (col. 912.38-913.14), (3) θεολογικῶς (913.14-915.31). Limitons-nous au point de vue théologique qui nous intéresse principalement.]

« Quant à l'interprétation théologique, elle se présente d'une autre façon. Autres sont les formes dans l'intellect cosmique, autres celles dans l'intellect démiurgique, autres encore les formes intermédiaires entre celles-là, c'est-à-dire celles qui sont dans un intellect assurément participable, mais hypercosmique, et qui réunit les formes dans l'intellect cosmique à celles dans l'intellect imparticipable. Les [sortes de] formes étant donc au nombre que l'on vient de dire, pour les unes, la relation de similitude est réciproque, pour les autres elle ne l'est pas du tout, comme dans le cas des formes

démiurgiques ; en effet, elles sont au-delà du degré assimilateur des formes, dont nous avons dit qu'il appartenait à un intellect assurément participable, mais hypercosmique. Donc, les formes rangées au-dessous de ce degré sont semblables d'une certaine façon non seulement les unes aux autres, mais aussi à celles qui les précèdent, tandis que les formes de l'intellect imparticipable sont supérieures à ce degré, si bien que les formes sensibles sont, sans doute, semblables à ces formes-là, mais que ces formes-là en revanche ne le sont pas aux formes sensibles. De fait, si les formes de là-haut aussi leur sont semblables, nous ne pourrons nous arrêter nulle part, mais nous irons à l'infini, sans jamais être capables de trouver le principe de la similitude.

Pour ceux qui font la remontée depuis le bas, il est possible de dire que, aussi bien les formes intellectives dans le Tout que les formes psychiques sont semblables les unes aux autres, dans la mesure où toutes ces formes sont inférieures aux intellects assimilateurs et, pour ainsi dire, sont sœurs les unes des autres ; en revanche, pour ceux qui sont déjà remontés jusqu'à l'intellect imparticipable lui-même, il n'est plus possible de s'exprimer ainsi ; en effet, le degré assimilateur est intermédiaire entre les deux sortes de formes et non pas supérieur, et parce qu'il est intermédiaire, ce sont seulement les formes sensibles inférieures à ce degré qu'il rend semblables aux intellectives, mais pas à l'inverse les intellectives semblables aux sensibles, car il n'est pas permis à l'inférieur de donner quelque chose à son supérieur [1] ni au supérieur de recevoir quelque chose de ses inférieurs [2]. Parménide donc, pour faire voir à Socrate que les modèles dont il parle sont sans doute intellectifs, mais installés dans l'intellect imparticipable au-dessus des intellects assimilateurs, montre qu'il ne faut pas considérer comme réciproque la relation qu'ils ont aux formes d'ici-bas ; cette relation, en effet, n'appartient qu'aux êtres inférieurs à la cause assimilatrice, étant donné

1. Le texte grec ici doit être corrigé : il faut supprimer ἐπί devant τῷ προτέρῳ.

2. Cf. *El. theol.* § 124, p. 110.26-28.

que ces êtres sont unis ensemble par cette cause qui, depuis le haut, étend ses opérations à la fois sur les êtres rendus semblables et sur ceux auxquels ils sont rendus semblables.

Telle est donc la manière de parler théologique : elle nous fait énumérer les multiples degrés des formes, formes naturelles, formes intellectives et, parmi ces dernières, comme on l'a dit, formes rangées ou bien dans l'intellect participé mais encosmique, ou bien dans l'intellect participable et hypercosmique, ou bien dans l'intellect imparticipable ; elle nous fait poser le degré assimilateur des intellects dans l'intellect hypercosmique et participable, comme la deuxième hypothèse nous le montrera clairement, et comme les paroles des Théologiens, inspirées des dieux, l'ont enseigné à ceux qui les comprennent d'une manière authentique [1].

Il est donc possible, en prenant simplement au degré des formes le semblable et le dissemblable en soi, qui sont intermédiaires entre les formes les plus génériques et les formes individuelles, de voir d'une manière philosophique comment semblable et dissemblable servent les formes les plus génériques en vue des assimilations, en agissant seulement sur les participants et non pas sur les formes qui leur sont supérieures ; et comment, d'autre part, en agissant avec les formes particulières, ces deux termes donnent à ces formes, aussi bien qu'à ce qui naît sur leur modèle, une participation à eux-mêmes, en leur donnant part à la similitude et à la dissimilitude ; donc, dans le cas de ces formes, il est vrai de dire que le semblable est réciproque, mais ce n'est pas vrai dans le cas de toutes les formes ; donc il est faux de dire que cette réciprocité s'étend à toutes les formes sans distinction.

Comment donc Parménide montre-t-il cela ? Si, dit-il, les êtres d'ici-bas sont semblables aux formes, alors les formes aussi seront nécessairement semblables à eux, et sachant en quoi cela est faux, il continue à interroger Socrate en l'inci-

1. Par Damascius, *In Parm.* § 339, p. 200.19-24, nous pouvons apprendre que Proclus fait ici allusion aux *Oracles Chaldaïques*, fr. 40. Au § 344, p. 206.9-11, Damascius nous apprend encore que les dieux assimilateurs étaient appelés χρηνήϊος ἀρχή par les *Oracles*, fr. 74, cf. Lewy, p. 115-116.

tant à poursuivre l'analyse de la similitude : *ou bien y a-t-il un moyen de faire que le semblable ne soit pas semblable à ce qui lui est semblable ?* Parménide assume alors comme résultant de cette proposition que les êtres semblables participent à une seule et même forme, grâce à laquelle il y a similitude ; il y aura donc, supérieure aux formes, une autre forme qui est la plus souveraine de toutes. Et tu vois comment, si l'argument est examiné dans le cas des formes inférieures au degré assimilateur et dans le cas des formes les plus particulières qui sont rangées après le semblable et le dissemblable, il n'y a rien d'étonnant à ce que tous les êtres inférieurs participent de la cause assimilatrice elle-même, étant donné qu'elle est plus parfaite qu'eux ; si, en revanche, l'argument est examiné dans le cas des formes imparticipables, ce n'est pas vrai ; or, c'est dans ce cas-là que Parménide réfute Socrate ; en effet, il faut que les premières formes n'aient aucune autre forme supérieure à elles, et s'il en est ainsi, dans leur cas, la relation (de similitude) n'est pas réciproque ; s'il en est ainsi, ces formes ne sont pas inférieures aux formes assimilatrices, puisqu'elles sont intellectives ; elles sont aussi imparticipables, car telles sont les formes qui sont immédiatement au-dessus des dieux assimilateurs.

Nous dirons donc que les êtres d'ici-bas sont semblables aux formes premières, étant rattachés à elles par le moyen de la cause assimilatrice, mais non pas l'inverse. En effet, le semblable tantôt est semblable au semblable lorsque les deux termes participent à une seule chose qui les rend semblables l'un à l'autre, tantôt est semblable à un modèle quand une chose est ce qui est rendue semblable à une autre, à savoir l'une comme supérieure, l'autre comme inférieure, et l'une comme semblable à un modèle, l'autre comme modèle d'un semblable. En tout cas, les formes démiurgiques sont supérieures aux assimilatrices, parce qu'elles sont intellectives par essence, et qu'elles ont reçu leur existence en relation avec l'intellect imparticipable, et pour cette raison elles sont seulement des modèles, et non pas semblables aux êtres qui naissent d'après leur modèle. »

Ce beau texte théologique a pour parallèle, dans le livre VI de la *Théologie platonicienne*, plutôt le chapitre 3 que le chapitre 14. En effet, c'est là qu'a été démontré le rôle intermédiaire des dieux hypercosmiques, qui consiste à établir la similitude entre les images et leurs modèles. Le rôle du démiurge est d'agir par mode de cause, celui des dieux hypercosmiques, par assimilation. C'est ce qui est expliqué dans le texte que nous venons de citer sous la forme de la réciprocité ou de la non-réciprocité de la relation de similitude. Le chapitre 14, qui met en œuvre ce qui est dit dans la péricope 147 C 1-148 D 4, relative aux dieux hypercosmiques dans la deuxième hypothèse du *Parménide*, propose une analyse de la structure de la classe des dieux hypercosmiques en parallèle avec celle des dieux intellectifs et démiurgiques, et explique comment les propriétés caractéristiques de ces deux classes, l'identique-différent et le semblable-dissemblable, dérivent l'une de l'autre. Il conclut que chez les dieux c'est l'inexprimable qui est antérieur à l'exprimable, comme plus haut on a dit que, chez les dieux, la non-réciprocité de la similitude est antérieure à sa réciprocité, qui n'apparaît qu'avec le degré des dieux hypercosmiques. Ce passage du *Commentaire sur le Parménide* nous offre donc un complément bienvenu à ce qui est enseigné dans la *Théologie platonicienne*. D'autres mentions des dieux assimilateurs qui forment le premier degré des dieux hypercosmiques se trouvent dans tous les grands commentaires de Proclus, sur le *Timée*, le *Parménide* et le *Cratyle*. Il n'en va pas de même pour le degré des dieux hypercosmiques-encosmiques (ou dieux séparés du monde). Par exemple, Dodds [1] avait déjà remarqué qu'ils n'apparaissent pas dans les *Éléments de théologie*. Cela ne nous étonne pas.

En effet, nous avons déjà remarqué dans la *Théologie platonicienne* la coexistence de deux hiérarchies organisatrices du monde des dieux, l'une en quatre degrés : intelligible, intellectif, hypercosmique, encosmique ; l'autre en six

1. Cf. Proclus, *El. theol.*, p. 282.

degrés : intelligible, intelligible-intellectif, intellectif, hypercosmique, hypercosmique-encosmique, encosmique [1]. Au moins depuis Plotin V 1 (10), quand on examine les manifestations du réel du point de vue de l'être, on distingue trois hypostases principielles [2] : l'un, l'intellect et l'âme. Si l'on y ajoute le dernier degré qui est celui des corps, on obtient une hiérarchie en quatre degrés. Le caractère de cette division est d'ordre métaphysique. D'autre part, probablement depuis Jamblique et sûrement depuis Syrianus, si l'on examine les manifestations du réel du point de vue de la causalité, qui est celui du *Parménide*, on obtient la division en six degrés, et le caractère de cette division est proprement d'ordre théologique. Selon le point de vue auquel Proclus se place, il fait usage de l'une ou de l'autre division. Dans les *Éléments de théologie*, il est clair que son point de vue est d'ordre métaphysique [3], tandis que dans la *Théologie platonicienne* son point de vue est évidemment théologique. Nous constatons que les deux degrés intermédiaires entre l'intelligible et l'intellectif d'une part, et entre l'hypercosmique et l'encosmique d'autre part, sont introduits pour aménager la carte du réel en fonction de la loi des termes intermédiaires, impliquée par *El. theol.* § 28. Les deux degrés ainsi introduits, l'intelligible-intellectif et l'hypercosmique-encosmique, le sont aussi pour faire droit à l'exégèse du *Phèdre*, confirmée, ou peut-être plutôt inspirée, par l'interprétation des *Oracles Chaldaïques*. C'est pourquoi nous devons chercher un lieu

1. Cf. *Théol. plat.* IV, Introduction, p. XXXVI-XXXVII.

2. Heinrich Dörrie a montré que c'est seulement avec Porphyre que le mot « hypostase » prend son sens technique, c'est lui qui a donné au traité de Plotin son titre traditionnel, cf. « Ὑπόστασις. Wort und Bedeutungsgeschichte », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, 1955, Nr. 3, 35-92, en particulier 73, reproduit dans *Platonica minora*, München 1976, p. 12-69, en particulier p. 50-51. Voir aussi Youri Chitchaline, « A propos du titre du traité de Plotin ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (*Enn.* V 1) », *Revue des Études grecques* 105, 1992, 253-261.

3. Sur cette question cf. Dodds, p. 187 et James M. P. Lowry, *The logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Ground of the Cosmos*, Amsterdam 1980, p. 90-91.

parallèle à la doctrine des dieux séparés du monde exposée dans la *Théologie* dans l'interprétation du mythe du *Phèdre*, et donc il nous faut nous tourner vers le commentaire d'Hermias, qui rapporte la doctrine de Syrianus.

### 2. *Interprétation du mythe du* Phèdre *par Syrianus*

Dans l'Introduction au livre IV, nous avons étudié l'histoire de l'exégèse de *Phèdre* 246 E 4-248 C 2 dans la tradition platonicienne (p. IX-XLV). C'était pour montrer l'émergence progressive de l'ordre de dieux intermédiaire entre les dieux intelligibles et les dieux intellectifs, les dieux intelligibles-intellectifs. Ces dieux sont finalement mis en place dans l'exégèse de Syrianus. Cette exégèse consiste à harmoniser le texte platonicien avec la tradition orphique. On peut faire la même observation pour l'ordre de dieux intermédiaire entre les dieux hypercosmiques et les dieux encosmiques. Ce sont les dieux séparés du monde, auxquels la deuxième partie de ce livre VI est consacrée.

Puis donc que Proclus, dans le livre VI, n'a pas consacré moins de cinq chapitres, les chap. 18 à 22, à l'exégèse du mythe de la destinée de l'âme dans le *Phèdre*, d'où il tire la théologie des dieux séparés du monde, il est évidemment intéressant de comparer son commentaire à celui de son maître Syrianus, qui nous est probablement rapporté par son disciple Hermias [1]. Ce commentaire concerne la péricope de *Phèdre* 246 E 4-6 : « Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, voici donc le grand chef dans le ciel, Zeus, qui, conduisant son char ailé, s'avance en premier,

1. Nous disons « probablement », car une recherche entreprise depuis peu par le Prof. Claudio Moreschini implique que les choses ne sont pas si simples, cf. C. Moreschini, « Alcuni aspetti degli *Scholia in Phaedrum* di Ermia Alessandrino », ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *Chercheurs de sagesse*, Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, p. 451-460, et « Motivi esegetici e filosofici negli *Scholia in Phaedrum* di Ermia Alessandrino », *Cassiodorus* 2, 1996, 99-117.

ordonnant et réglant toutes choses ». Pour commencer, Hermias [1] pose deux questions : Qui est le Zeus en question et qui sont les douze dieux ? Il rappelle d'abord quatre réponses. [1°] (p. 135.27-30) Les douze dieux sont les douze sphères du monde (la sphère des fixes, les sept sphères des planètes et les quatre sphères des éléments). Cette interprétation est connue. Nous en trouvons un écho très précis dans l'*In Tim.* de Calcidius, chap. CLXXVIII, p. 206.14-207.9 Waszink [2]. Naturellement Syrianus ne peut citer Calcidius qu'il ne connaît pas, mais il est évident qu'il se réfère, comme Calcidius, à une source médioplatonicienne qui ne nous est plus connue. [2°] (p. 135.30-136.10) Les douze dieux sont les âmes de ces sphères, ou mieux [3°] ce sont les intellects qui surmontent ces âmes. Il semble que ce soit l'interprétation de Plotin qui rapproche plusieurs fois le texte du *Phèdre* de celui du *Philèbe* 30 D 1-2 où il est dit que Zeus a une âme royale et un intellect royal, et qui par suite comprend Zeus et les douze dieux comme des âmes ou des intellects [3]. [4°] (p. 136.10-15) Ce sont les douze signes du zodiaque, Zeus est le soleil et Hestia, le signe du zodiaque qui renferme le soleil. Cette interprétation de type astrologique est attestée par ailleurs et elle a été bien exposée par A. J. Festugière [4], à la suite de Franz Boll et de Joseph Bidez. Mais, conclut Syria-

1. Cf. Hermias, *In Phaedr.* II, p. 135.16 Couvreur.

2. Voir aussi le commentaire de J. Den Boeft, *Calcidius on Fate. His doctrine and sources* (Philosophia Antiqua, vol. XVIII), Leiden 1970, p. 100-102.

3. Pour Zeus comme âme royale et intellect royal, le texte le plus clair est *Enn.* IV 4 (28), 9.1, et pour Zeus comme intellect, *Enn.* III 5 (50), 8.7 ; pour l'interprétation du *Phèdre* par Plotin, voir J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1987, p. 158-183.

4. Cf. A. J. Festugière, « Platon et l'Orient », *Revue de Philologie* 21, 1947, 5-45, en particulier 16-19 et 24-29, reproduit dans *Études de Philosophie grecque*, Paris 1971, p. 50-52 et 58-63. On a souvent, à la suite de Franz Boll et de J. Bidez, attribué ces doctrines à Eudoxe, mais François Lasserre dans son édition des fragments d'Eudoxe (*Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Texte und Kommentar, Bd. 4, Berlin 1966, p. 196) a montré que la liste des douze dieux dans Vettius Valens, *Anthologiae* I 2 § 85 (éd. Pingree, Leipzig 1986, p. 13.1) n'était pas d'origine eudoxienne.

nus, ceux qui ont proposé ces réponses sont tous dans l'erreur (p. 136.15-17). Toutefois Hermias (et sans doute avant lui son maître Syrianus) reconnaît que Jamblique est le premier à avoir mis l'exégèse sur la bonne voie, et c'est évidemment cette voie qu'il va suivre maintenant.

Hermias, *In Phaedr.* II, p. 136.17-140.16.

« Le divin Jamblique, s'emparant du nom de Zeus, rapporte l'argument à l'unique démiurge du monde dont il est question dans le *Timée* [1]. Mais nous, non sans avoir admiré, en ce domaine aussi, l'intuition de ce grand homme, nous nous contenterons d'ajouter qu'il ne faut pas entendre simplement par Zeus l'unique démiurge transcendant. En effet, ce démiurge transcendant ne possède pas en propre une partie de l'armée céleste contredistinguée par rapport aux autres parties de cette armée, et il n'est pas plus apparenté aux unes et moins aux autres, mais il est présent également à toutes. Voilà donc notre position sur le Zeus dont il est question dans ce passage, et d'autres l'identifient avec quelque autre parmi les dieux.

Quant à nous donc, voici ce que nous disons en suivant Platon et les Théologiens (*scil.* Homère, *Il.* XVI 187-189) : après la monade démiurgique, qui est l'unique Zeus transcendant, il y a trois Zeus, Zeus, Poséidon et Pluton ; c'est une sorte de triade jovienne qui vient après cette monade transcendante qui est le Zeus supérieur à ces trois Zeus. Chacun de ces trois Zeus a sous sa dépendance quatre dieux : le premier fournit l'être, le deuxième, le vivre, le troisième est un dieu qui monte la garde et qui est cause de la permanence inébranlable, le quatrième enfin est cause de la conversion et du fait que les êtres qui procèdent se retournent vers leurs propres principes [2], de telle sorte que trois sont [p. 137] les causes de l'être et de l'exister pour toutes choses, corps, âmes et intellects ; trois, celles du vivre ; trois, celles de monter la garde et

1. Ce témoignage sur l'interprétation de Jamblique n'a pas été repris par John Dillon dans sa collection des fragments.

2. Sur ces attributs divins, voir *El. theol.* § 151-159 et le commentaire de Dodds, p. 178-181.

de demeurer inébranlable ; trois enfin, celles de se retourner vers ses propres principes. Si bien que l'on obtient $3 \times 4 = 12$, qui est une mesure parfaite et une multitude totale de dieux ; de fait, ce nombre 12 est engendré à partir du nombre 3 qui est parfait, et du nombre 4 qui est fécond, multipliés l'un par l'autre et mélangés. Donc, parmi les trois qui, dans les douze dieux, fournissent l'être, le premier est Zeus ; en effet, de même que, après la première monade transcendante qui est jovienne, dans la triade qui suit, laquelle est tout entière jovienne, le tout premier des trois dieux est désigné par le nom de Zeus, tandis que la Théologie a changé les noms des deux autres, en appelant le premier Poséidon et le deuxième Pluton, de même, des douze dieux qui sont tous joviens, le tout premier est appelé du nom de Zeus, et comme il est rangé avec les onze restants, il a rang de chef par rapport aux dieux qui sont rangés avec lui. C'est pourquoi il est appelé *Grand Chef dans le ciel*. Quant aux douze, ceux-là sont les chefs de tous les dieux restants, aussi bien les dieux encosmiques, que les anges et toutes les classes qui restent, que le Philosophe [*scil.* Syrianus] a désignées par le mot *daimonion* [1]. Ces douze dieux sont divisés en six masculins et six féminins. En effet, à Olympie aussi, ces dieux étaient honorés au moyen de six autels, et ils étaient honorés par paires [2]. Voilà donc ce que dit, en le tirant des coutumes ancestrales de l'Attique, le Philosophe [*scil.* Syrianus]. Et parmi les six mâles, trois sont démiurgiques, et trois, gardiens ; parmi les six femelles, trois sont vivifiantes, et trois, conversives. Mais à la tête de tous, il y a Zeus et Hestia, Zeus spécialement à la tête des mâles, Hestia, à la tête des femelles.

1. Cf. *In Phaedr.* I, p. 39.16, 58.18, 66.1.

2. Sur la tradition des six autels doubles à Olympie, voir Otto Weinreich, « Zwölfgötter », *Roschers Lexikon*, vol. VI, col. 764-848, en particulier 782-786, reproduit dans *Ausgewählte Schriften* II, Amsterdam 1973, p. 555-664, en particulier 577-583. Voir aussi C. R. Long, *The twelve Gods of Greece and Rome* (EPRO, t. 107), Leiden 1987, p. 78-82.

dant, que le premier dans les trois et le premier dans les douze, ainsi que la déesse Hestia elle-même, c'est évident par les vers suivants (A 534-535) :

*Personne n'ose attendre sa venue sur place,*
*il les trouve tous debout devant lui.*

Il parle de l'unique Zeus transcendant quand il fait dire à Poséidon (O 187, 192, 195) :

[p. 138] *Nous sommes trois frères issus de Cronos,*
*Zeus <a eu pour lot> le ciel, ...*
*qu'il demeure tranquille dans son lot, le troisième.*

Il parle clairement des trois Zeus, quand il dit (A 425) :

*Le douzième jour, il retournera dans l'Olympe,*

et quand il dit (A 423) :

*Car Zeus a gagné l'Océan vers les Éthiopiens irréprochables,*

il parle du Zeus du troisième niveau, c'est-à-dire du Zeus qui est dans les douze, car il signifie par 'Éthiopiens' tout l'invisible et l'intelligible. Que ce Zeus-là fasse remonter toutes choses vers l'intelligible, Platon (*Phaedr.* 246 E 6) en dit l'équivalent de la manière suivante [1] : *Vient à sa suite l'armée des dieux et des démons.*

Et puisque, à partir <du> nombre parfait 3 et du nombre générateur 4, a été engendré par mélange le nombre 12, nombre qui embrasse la totalité de l'ordre divin des dieux, et que monade et dyade sont principes du 3 et du 4, l'éther doit

1. Même rapprochement de ces deux passages d'Homère et de Platon dans l'*In Remp.* I, p. 166.12-167.9 : « Il est clair ... qu'il faut dire que, quand le plus grand des dieux se rend à un banquet et festin, il se nourrit là-haut des intelligibles, se retourne vers ses propres Principes et se remplit de ces biens de là-haut, qui sont transcendants et simples dans leur forme. Là-bas donc se trouvent et les Éthiopiens, qui sont illuminés de la lumière divine, et le tout premier Océan, qui découle de la source intelligible, et c'est de là-bas que vient la réplétion et pour l'intellect démiurgique et pour tous les dieux qui lui sont attachés ». Le même rapprochement semblait déjà acquis pour Plotin, voir VI 7 (38), 30.28.

que monade et dyade sont principes du 3 et du 4, l'éther doit être monade, le chaos, dyade, l'œuf, triade (car il est parfait), Phanès, tétrade, comme dit Orphée (fr. 76) [1] :

*Il voit avec quatre paires d'yeux, ici et là.*

Or, autre chose est de dire que l'ordre entier des dieux aboutit à la dodécade en tant que nombre parfait engendré par mélange à partir des nombres premiers, et tout le reste que l'on a l'habitude de dire, autre chose de dire inversement que douze sont les chefs du monde en tant qu'ils sont considérés dans la même classe ; en effet, tous sont hypercosmiques ; et Hécate est dite dérouler le nombre 12 en tant qu'elle détermine les limites du nombre divin tout entier ; et Dionysos a pris la treizième place en tant qu'il vient après les dieux et qu'il fait partie des êtres divinisés [2]. Ici donc la dodécade n'est pas dite d'un seul, mais elle indique d'une façon différente la classe de tous. Quant à la classe, elle n'est pas comme autre parmi d'autres, mais l'être même des dieux est leur classe. Cette classe est triple. En effet, elle est ou bien comme transcendante, telle la classe du Zeus transcendant, classe à partir de laquelle est donnée celle des douze dieux, [p. 139] ou bien comme dans les êtres classifiés eux-mêmes, telle celle des douze eux-mêmes ; la troisième classe est comme dans une participation, telle celle qui est donnée à partir des douze eux-mêmes aux êtres inférieurs et au monde entier.

1. Le texte transmis par Hermias : τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα, fait difficulté, et nous avons cru pouvoir traduire la conjecture du *Paris. gr.* 1810 : ὁρᾷ αὐτὸς au lieu de ὀρώμενος. D'autre part, pour une raison de sens nous interprétons quatre yeux comme signifiant quatre paires d'yeux, puisque Phanès est censé avoir une tête formée de quatre têtes d'animaux, celles d'un bélier, d'un taureau, d'un lion et d'un serpent. Sur ce point voir Luc Brisson, « Proclus et l'Orphisme », *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, Paris 1987, p. 55-56, reproduit dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum 1995, V, p. 55-56.

2. Sur le treizième dieu, cf. Otto Weinreich, *op. cit.*, col. 843-848, p. 656-664. Du même auteur, voir *Lykische Zwölfgötter-Relief. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes*, Heidelberg 1913, et *Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen*, (RGVV 16, 1), Giessen 1916.

Certains, d'autre part, ont adapté arithmétiquement à chacun des dieux qui sont dans la décade un nombre compris dans la décade, après avoir mis à part les deux monades, à savoir la suprême [1], celle de Zeus, et celle d'Hestia ; ils donnent la monade à Apollon, la dyade, à Héra, la triade, à Poséidon (pour cette raison il est dit tenir un trident), le quatrième nombre, à Hermès, le cinquième, à Arès, le sixième, à Aphrodite, le septième, à Athéna, le huitième, à Déméter, le neuvième, à Artémis, le dixième, à Héphaistos. Cependant, il ne faut pas entendre ces nombres arithmétiquement d'une manière aussi simpliste, mais il faut comprendre que chacun exerce son action démiurgique et sa providence selon son caractère propre : l'un à la manière d'Arès, l'autre à la manière d'Apollon, et un autre d'une autre façon. Et en quoi consiste le caractère propre de chaque nombre, c'est ce qu'il faut apprendre de la Théologie. Et il faut tirer cette Théologie aussi bien à partir des causes qu'à partir de la classe, parce que souvent les nombres viennent des mêmes causes, à partir des essences et des puissances que ces nombres reçoivent, à partir de leurs producteurs, à partir des opérations, à partir du bon ordre et des choses de cette sorte. En effet, les paroles de Zeus sont des dons de quelques puissances, comme lorsqu'il s'adresse à Aphrodite (E 428-429) :

*Ce n'est pas à toi, ma fille, qu'ont été données les [œuvres de guerre*
*mais toi, poursuis les œuvres désirables du mariage.*

Il y a donc des caractères propres dans les nombres qui imitent les caractères propres dans les dieux ; c'est pourquoi on attribue aussi aux dieux les nombres ; par exemple, dans l'hebdomade, il y a le caractère immaculé (en effet, le nombre 7 ni n'engendre ni n'est engendré), c'est pourquoi il est attribué à Athéna ; dans la dodécade, il y a la perfection,

1. Le texte grec (τήν τε τετάρτην, p. 139.5) est corrompu, comme l'a déjà vu Couvreur, puisque le quatrième rang est attribué à Hermès. On a traduit la conjecture de Couvreur : ὑπερτάτην τὴν au lieu de τετάρτην.

c'est pourquoi le nombre 12 est consacré aux dieux séparés du monde ; or les douze dieux dont nous parlons présentement, sont proprement séparés du monde tout en étant tous hypercosmiques, eux qui mènent à la perfection le monde tout entier ; c'est pourquoi bien qu'ils soient très nombreux, ils sont dits être au nombre de 12, et chacun d'entre eux est un 12, car le nombre 12 est symbole de perfection.

Quant à l'épithète *grand* (*Phaedr.* 246 E 4), elle montre la supériorité de ce dieu sur les autres [1] :

*Pourquoi me demande-t-il le Grand Dieu ?* (Ω 90)

Quant à *chef* (*Phaedr.* 246 E 4), cela indique le caractère transcendant et principiel de ce dieu ; on peut en effet être grand et non pas transcendant, et transcendant et non pas aussi plus grand que les chefs ; c'est pour cela que Platon a employé les deux termes ensemble, en disant *Grand Chef*.

[p. 140] Quant au fait que ce dieu soit *dans le ciel* (*Phaedr.* 246 E 5), c'est parce que, bien que le monde tout entier jouisse de lui, néanmoins le ciel en jouit bien davantage, en tant qu'il est mieux adapté et mieux disposé à participer du dieu.

Par *char* (*Phaedr.* 246 E 5) et chevaux des dieux, il faut entendre les puissances des dieux de deuxième et troisième rang que guident celles de premier rang, grâce à quoi Zeus s'élève lui-même aussi bien que toute l'armée des dieux et des démons, qui lui est soumise, bref tout ce qui dépend de lui. Que si quelqu'un veut placer sous lui un véhicule, alors c'est l'Olympe qu'il lui soumettra, c'est-à-dire *les firmaments* [2] qui sont au-delà de la sphère des fixes, qui sont plus ailés que la sphère des fixes elle-même.

Il a appelé le char *ailé* (*Phaedr.* 246 E 5) et non pas muni d'ailes, en tant que c'est ce dieu lui-même qui élève et rassemble tout le reste.

1. On voit donc que le commentaire d'Hermias utilise déjà la division *théoria-lexis*.

2. Allusion probable à *Or. Chald.*, fr. 57, p. 31 Kroll, voir déjà *Théol. plat.* V 24, p. 91.18 et n. 4 (p. 195 des *Notes complémentaires*).

Il a dit *pousser* (*Phaedr.* 246 E 4) au sens de guider, élever, mettre en ordre toutes choses.

Il a dit *s'avance en premier* (*Phaedr.* 246 E 5), parce que ce dieu s'élance vers l'intelligible et qu'il s'établit dans ses propres principes en rassemblant tout le reste.

Il a dit *mettant en ordre* (*Phaedr.* 246 E 5), au sens de : créant ; *prenant soin* (*Phaedr.* 246 E 5-6), au sens de : exerçant sa providence. De fait, la providence de ce dieu crée tout autant que sa démiurgie exerce la providence, mais la différence est au niveau de nos conceptions ; la première fait venir les êtres à l'existence, la seconde les garde dans l'existence. »

Les références, p. 137.17 et 20, au « Philosophe », désignation habituelle par laquelle Hermias introduit l'autorité de son maître [1], nous indiquent qu'il suit dans ce texte la doctrine de Syrianus. De même, les très nombreuses et assez obscures citations de l'*Iliade* d'Homère font penser que nous avons bien dans ce commentaire l'interprétation de Syrianus. Car, dans son commentaire sur quelques livres de la *Métaphysique* d'Aristote, nous retrouvons la même habitude de citer Homère assez souvent. Mais une seule des citations (O 187) a été reprise par Proclus dans la *Théologie*. En revanche le rapprochement entre Homère et le *Phèdre* se retrouve chez Proclus dans son *Commentaire sur le Timée*. D'autre part, la *Théologie* suit assez fidèlement les analyses de Syrianus au sujet des douze dieux du *Phèdre*. La doxographie sur le nombre douze est la même dans le commentaire et dans le chapitre 21 de la *Théologie*. D'une manière générale, nous n'avons relevé aucune contradiction entre le texte d'Hermias et celui de Proclus. Nous en concluons que nous avons dans la *Théologie platonicienne* un développement fidèle des enseignements de Syrianus.

1. Cf. *In Phaedr.* II, p. 87.22, 92.8 ; III, p. 185.30, etc. — L'emploi de ὁ φιλόσοφος pour désigner le professeur de philosophie est technique chez les néoplatoniciens, voir déjà *Théol. plat.* I, titre, p. 5.2 et n. 1, voir aussi infra, p. XLV, n. 3.

### 3. *L'ordre assimilateur chez Damascius et Jean Lydus*

Damascius consacre à l'ordre assimilateur, c'est-à-dire aux dieux hypercosmiques, toute une partie de son *Commentaire sur le Parménide*. On voudrait simplement attirer l'attention sur la première question qu'il se pose et qui concerne les noms donnés à cet ordre. On verra que ce bref résumé éclaire un passage du chapitre 2 du livre VI de la *Théologie*.

Damascius, *In Parm.*, p. 199.13-15 Ruelle. Première question :

Au sujet de l'ordre assimilateur, voici tout ce qu'il faut chercher : 1°) pourquoi et d'où vient que l'on nomme cet ordre assimilateur ? [...]

La réponse à cette première question se trouve p. 200.14-201.6 Ruelle.

« A la première question, nous répondrons que, parmi les théologiens, les uns, prenant leur élan à partir de l'enseignement divin, appellent cet ordre « principiel », mais le grand Jamblique le proclame « chef », soit qu'il ait changé le nom de principe, soit qu'il ait été entraîné à cette nouvelle désignation par les douze dieux-chefs du *Phèdre* ; d'autres encore l'appellent « hypercosmique », en tant que, d'une façon transcendante, il surmonte le Tout et se répand à travers tous les êtres sans entrer en contact avec aucun. Maintenant les philosophes plus récents l'ont aussi appelé « assimilateur », peut-être en prenant leur élan à partir de la fabrication hypercosmique du voile de Corè chez Orphée (*Orph. Fr.*, fr. 192), voile sur lequel sont tissées les imitations des formes intellectives, et sûrement à partir des *Oracles* (*Or. Chald.*, fr. 40), car ils disent :

*les dieux-chefs, ayant intelligé les œuvres intelligibles du [Père,*
*les ont enveloppées dans le secret des ouvrages et des corps [sensibles.*

Par conséquent ces dieux fabriquent les êtres sensibles conformément aux êtres intelligibles qu'ils intelligent ;

quant aux œuvres, bien qu'elles soient *les œuvres du Père*, elles sont pourtant *enveloppées* par les configurations qui les entourent de l'extérieur.

On parviendrait à la même conclusion à partir de la vérité des Mages, tant celle qui vient des *Oracles* que celle qui vient de la magie perse. En effet, les Pères qui accomplissent les rites magiques, font passer toutes choses dans le domaine du visible et inversement les ramènent dans l'invisible, *se tenant* comme des *transmetteurs*, pour parler comme les *Oracles*, entre le Père et la matière, en fabriquant des imitations visibles des choses invisibles et en dessinant dans la création du monde visible les choses invisibles. »

C'est ainsi que Damascius ouvre la partie de son commentaire relative aux dieux hypercosmiques, en traitant des noms que les philosophes néoplatoniciens ont successivement donnés à cet ordre de dieux. Jamblique les appelle « chefs », et les « philosophes plus récents », qui sont toujours pour notre auteur Syrianus et Proclus, les nomment « assimilateurs ». En effet, Proclus connaissait tous ces noms et les utilisait d'une manière équivalente selon les cas.

Enfin, une référence à la correspondance entre les nombres et les classes de dieux, se trouve dans un curieux texte du *De mensibus* de Jean Lydus. Sous le règne de l'empereur Justinien (527-565), ce bureaucrate assidu à retenir toutes les traditions antiques, nous offre un texte intéressant sur la décade [1]. Parce que Romulus, à la fondation de Rome, avait divisé le calendrier en dix mois et parce que Lydus disposait d'un bon manuel d'arithmologie, il nous transmet une doxographie très complète sur le nombre 10. Voici ce texte :

*De mensibus* I 15, p. 8.17-9.7 Wünsch.

« La décade est un nombre complet, d'où vient qu'elle est appelée Perfection (Παντέλεια), parce qu'elle contient toutes

1. Sur Jean Lydus, cf. Michael Maas, *John Lydus and the Roman Past*, London 1992, sur le *De mensibus*, p. 53-66.

les autres sortes de nombres, de rapports, de proportions et d'accords ; car la décade est, parmi les êtres, une règle qui caractérise toutes choses, et particulièrement qui borne le caractère infini de chacune, qui est rassembleuse de toutes choses, qui fait venir à l'existence et qui rend parfait tout ce que contient aussi bien la nature intelligible que la nature sublunaire. En effet, c'est de cette façon que le *Parménide* nous enseigne : les intelligibles sont tout premiers ; ce qui est dans les nombres, deuxièmes ; les mainteneurs, troisièmes ; les perfecteurs, quatrièmes ; les diviseurs, cinquièmes ; les vivificateurs, sixièmes ; les démiurgiques, septièmes ; les assimilateurs, huitièmes ; les séparés du monde, neuvièmes ; et les encosmiques, dixièmes. C'est donc à bon droit que Philolaos a appelé la décade « réceptacle » (fr. 20b Huffman), en tant qu'elle reçoit l'infini, et Orphée, « porte-rameaux » (*Orph. Fr.*, fr. 316), en tant que c'est d'elle que naissent tous les nombres comme des sortes de rameaux. »

Ce texte appelle quelques commentaires. La première phrase sur la décade, qui énumère ses propriétés, rassemble des lieux communs en faveur chez les Néo-Pythagoriciens. Par exemple on les trouve enregistrés par Karl Staehle, tirés des œuvres de Philon d'Alexandrie et de Jamblique [1]. Ensuite l'enseignement du *Parménide* — il s'agit évidemment du *Parménide* de Platon et non pas du Présocratique — est strictement conforme à l'exégèse proclienne qui est à la base de la *Théologie platonicienne*, avec cette seule différence que, là où Proclus avait distingué quatorze classes de dieux, Lydus n'en retient que dix, pour les besoins de sa cause évidemment. La correspondance est la suivante :

| | |
|---|---|
| les intelligibles........................ | = les dieux intelligibles |
| ce qui est dans les nombres ..... | = 1^e^ triade des dieux intelligibles-intellectifs |
| les mainteneurs...................... | = 2^e^ triade des dieux intelligibles-intellectifs |

1. Cf. Karl Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig-Berlin 1931, p. 53-56.

| | |
|---|---|
| les perfecteurs ........................ | = 3e triade des dieux intelligibles-intellectifs |
| les diviseurs ............................ | = Cronos |
| les vivificateurs ........................ | = Rhéa |
| les démiurgiques ..................... | = Zeus |
| les assimilateurs ...................... | = les dieux-chefs |
| les séparés du monde ............. | = les dieux séparés du monde |
| les encosmiques ...................... | = les dieux encosmiques. |

A l'époque de Jean Lydus, on pouvait trouver cet enseignement soit dans l'exégèse de la deuxième hypothèse du *Parménide*, soit dans l'exposé systématique offert par la *Théologie platonicienne*. Cette partie du *Commentaire sur le Parménide* est perdue pour nous ; en revanche nous savons que les triades des dieux intelligibles-intellectifs, avec les propriétés caractéristiques qu'on leur reconnaît, sont étudiées par Proclus dans le livre IV de la *Théologie*, et la triade Cronos, Rhéa, Zeus, est décrite, comme le fait Lydus, dans *Théol. plat.* V 12, p. 40.10-42.4. L'enseignement des livres III, IV et V de la *Théologie* correspond exactement à ce que Lydus nous rapporte. N'oublions pas que Lydus avait été à Constantinople un élève d'Agapius, lui-même disciple de Marinus, le successeur de Proclus à la tête de l'École. Michael Maas a réuni toutes les références de Lydus à Proclus [1] : il en a trouvé neuf, mais il manque notre texte qui porte à dix le nombre des citations de Proclus dans l'œuvre de Lydus. Et une lecture plus avertie de Lydus en découvrirait d'autres encore, peut-être. Ce n'est pas négligeable. C'est encore sans aucun doute dans Proclus que Lydus a rencontré l'étymologie de la décade [2] : δεκάς-δεχάς attribuée à Philolaos (fr. 20b Huffman) et il a attribué à Orphée (*Orph. Fr.*, fr. 316) la dénomination de κλαδοῦχος, « porte-rameaux », mot formé comme κληδοῦχος, « porte-clefs », qui est chez Proclus une épithète d'Hécate et le symbole du nombre 12 (cf. *In Remp.*

1. Cf. M. Maas, *op. cit.*, p. 134-135.
2. Cf. *In Tim.* III, p. 302.1.

II, p. 121.8-11). Quoi qu'il en soit, le rapprochement de Platon et des Théologiens, Philolaos et Orphée, est aussi typiquement proclien. La deuxième moitié de ce texte de Lydus est donc entièrement redevable soit au *Commentaire sur le Parménide*, soit à la *Théologie platonicienne* de Proclus, soit enfin à un manuel de philosophie proclienne. Et nous trouvons à leur place les dieux assimilateurs et les dieux séparés du monde, étudiés dans notre livre VI, dont Jean Lydus avait donc peut-être une certaine connaissance.

## Chapitre II

# LA SURVIE DE LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE*

### 1. *La* Théologie platonicienne *est-elle complète ?*

Dans l'*Introduction* au livre I, nous nous sommes déjà posé la question de savoir si la *Théologie platonicienne* était complète [1]. D'une part, en effet, Proclus a annoncé dans le livre I le contenu et le plan de sa *Théologie platonicienne* (I 2, p. 9.8-19). Ce plan comportait alors trois grandes parties : (1) les notions générales et les propositions fondamentales, (2) les degrés successifs de la hiérarchie des dieux et leurs attributs à chaque degré, (3) « à la fin, je traiterai, disait Proclus, des dieux, tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui ont été célébrés d'une manière dispersée dans les écrits de Platon, et je rapporterai leur étude aux classes universelles des hiérarchies divines ». Or, avec ce livre VI, nous sommes parvenus au traité des dieux hypercosmiques, mais Proclus n'a rien dit des dieux encosmiques. D'autre part, nous avons pu établir que, dans la *Théologie platonicienne*, Proclus a organisé toute la matière qu'il voulait traiter selon l'exégèse de son maître Syrianus, reprise par lui, de la deuxième hypothèse du *Parménide* (*Parm.* 142 B 5-155 D 1). Or, c'est un fait que notre livre VI s'arrête au traité des dieux hypercosmiques-encosmiques, soit à la péricope 148 D 5-149 D 7, sans continuer jusqu'à la fin de l'hypothèse qui l'aurait conduit à envisager les dieux encosmiques et les divinités

1. Cf. *Théol. plat.* I, Introduction, p. LXIV-LXV et CL-CLI.

inférieures, à savoir les âmes universelles et les êtres supérieurs. Si l'on se reporte au tableau dressé dans l'*Introduction* au livre I, p. LXIX, on remarque aussitôt que les trois derniers degrés de la hiérarchie des dieux manquent dans ce que nous avons de l'actuelle *Théologie platonicienne*. D'où la question posée : la *Théologie platonicienne*, telle que nous l'avons, est-elle complète ?

Pour une autre raison, celle-là d'ordre paléographique, on est en droit de soulever une telle question. Il nous a semblé que, dans le manuscrit *Parisinus gr.* 1813, qui est le plus ancien et le plus important, les observations relatives à la signature des cahiers et au rôle du correcteur $P^2$ pouvaient indiquer la division de tout l'ouvrage en deux tomes, le premier contenant les livres I à III, le deuxième, les livres IV à VI [1]. Si l'on croit devoir accepter cette hypothèse malgré sa fragilité, il est évident qu'il serait tentant de considérer qu'il nous manque un troisième tome qui aurait contenu les livres attendus, le livre VII et suivants. Mais il faut repousser cette tentation pour plusieurs raisons.

Si la *Théologie platonicienne* devait comporter une suite et fin, elle aurait traité des dieux encosmiques, dieux célestes et sublunaires, des âmes universelles et des êtres supérieurs, anges, démons, héros. Ces diverses classes de dieux répondent aux propriétés caractéristiques tirées des conclusions de la deuxième hypothèse du *Parménide* : égal-inégal (*Parm.* 149 D 8-151 E 2), temps (*Parm.* 151 E 3-153 B 7), parties du temps (*Parm.* 153 B 8-155 D 1). Ces mêmes propriétés caractéristiques ont été niées de l'Un dans la première hypothèse étudiée par Proclus dans le livre VII de son *Commentaire*, à savoir, dieux encosmiques (*Parm.* 140 B 6-D 8) = *In Parm.* VII, col. 1201.22-1212.4, âmes universelles (*Parm.* 140 E 1-141 D 7) = *In Parm.* VII, col. 1212.5-1233.19, et êtres supérieurs (*Parm.* 141 D 8-E 7) = *In Parm.* VII, col. 1233.20-1239.21. Naturellement nous devons penser que Proclus avait déjà traité le sujet de ces dieux-là dans la partie perdue

1. Cf. *Théol. plat.* I, p. CII-CIV ; III, p. C ; IV, p. LXIV-LXVI ; V, p. LXX.

de son *Commentaire* sur la deuxième hypothèse, qui a existé puisque Damascius la connaissait et l'utilisait dans son propre commentaire sur ce dialogue. Damascius dit explicitement (*In Parm.*, p. 221.13-16 Ruelle) : « Proclus (Αὐτὸς) attribue l'égalité dans la grandeur aux dieux célestes, l'égalité dans la quantité aux dieux sublunaires, et l'inégalité qui leur est conjointe, l'égalité dans le temps aux âmes divines jusqu'à un certain point, et ensuite aux genres supérieurs ».

Proclus avait peut-être de bonnes raisons pour ne pas reprendre une nouvelle fois l'exposé qu'il avait donné dans le *Commentaire*. Rappelons qu'il avait souligné, dans l'*In Tim.* III, p. 152.7-153.22, la difficulté exprimée par Platon le premier, à traiter de ces derniers dans l'échelle des dieux. Platon avait dit, *Tim.* 40 D 6-7 : « En ce qui concerne les autres divinités (les dieux sublunaires), dire et célébrer leur naissance, voilà une tâche qui est au-dessus de nos forces ». Là-dessus, Proclus s'interroge : pourquoi cette démission de Platon ? Il répond : peut-être parce que les Philosophes de la Nature (Démocrite et les Atomistes) tenaient que la création sublunaire n'est plus soumise à la Providence, et parce qu'Aristote aussi laissait les éléments d'ici-bas sans causalité. Mais c'est faux. Tout au plus peut-on dire que les âmes oublient vite les causes les plus immédiates, tandis qu'elles se rappellent les causes suprêmes. Il est plus facile, en effet, de rechercher et de trouver la Cause première que d'étudier les causes prochaines, car l'unité est toujours plus évidente que la pluralité. Mais conclut Proclus : « D'une manière générale, la tâche la plus importante de la science est d'établir en détail les ordres intermédiaires et les processions des êtres » (*In Tim.* III, p. 153.13-15). Cette dernière phrase pourrait être mise en exergue de toute la *Théologie platonicienne*.

Proclus avait donc de sérieuses raisons pour ne pas se lancer dans la suite de son ouvrage qui allait devenir de plus en plus complexe et pour tenir le plus grand compte de l'avertissement de Platon lui-même. Il faut aussi se souvenir que probablement Proclus était âgé et affaibli dans ses énergies vitales, selon son disciple Marinus (*Proclus*, chap. 26). La

composition des six livres de la *Théologie platonicienne* représentait déjà un record.

Mais nous tenons une preuve qu'à l'époque du premier humanisme byzantin, la *Théologie* ne comptait que les six livres que nous connaissons. En effet, il faut relire une scholie sur l'*In Tim.*, qui se trouve dans le manuscrit *Coislin* 322, dont nous parlerons dans la suite [1]. Dans son *In Tim.* I, depuis la page 130.9, Proclus énumère les divisions des classes divines qu'il parcourt depuis les deux Principes, le Limitant et l'Illimité, jusqu'aux dieux encosmiques. Et il ajoute : « Tout cet arrangement a été décrit ailleurs ». Il est évident que cet « ailleurs » ne pouvait être alors que le *Commentaire sur le Parménide* que Proclus devait enseigner en même temps que le *Timée*, car la *Théologie* n'existait pas encore. Mais le scholiaste, lui, y a vu une référence à la *Théologie platonicienne*, et il a noté dans la marge : « εἶπε περὶ τούτων ἐν τῷ τετάρτῳ καὶ πέμπτῳ καὶ ἕκτῳ βιβλίῳ Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας· περὶ δὲ τῶν τριῶν νοητῶν τριάδων καὶ τοῦ ἐπέκεινα τούτων αὐτοενὸς ἐν τῷ πρώτῳ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ βιβλίῳ τῆς αὐτῆς πραγματείας, il a parlé de ces choses dans les livres IV, V et VI de la *Théol. plat.*, et des trois triades intelligibles et de l'Un en soi qui est au-delà de ces triades dans les livres I, II et III du même traité ». Il est significatif que le scholiaste considère les six livres de la *Théologie* comme contenant tout l'arrangement des divers ordres de dieux. De plus, dans le commentaire, Proclus de nombreuses fois a l'occasion de mentionner les dieux encosmiques et les divinités inférieures, et jamais le scholiaste ne se réfère à la *Théologie* à propos de ces dieux. Nous remarquerons également que Damascius lui aussi ne renvoie plus jamais à la *Théologie platonicienne* lorsqu'il parle des dieux encosmiques dans son *Commentaire sur le Parménide*. C'est donc que ni Damascius, ni ce scholiaste si bien informé ne connaissaient cette partie du traité, et nous croyons que cela veut dire qu'elle n'a jamais existé (voir *infra*, p. XLIX). C'est

1. C'est la scholie sur *In Tim.* I, p. 131.7, qui se lit dans l'édition de Diehl, p. 464.20-24. — Sur le ms., voir *infra*, p. LXII-LXIII.

pourquoi nous pensons que la *Théologie platonicienne*, telle que nous l'avons conservée, est complète.

Nous ne sommes pas les premiers à soulever un tel problème. Avant nous, le savant traducteur de Proclus en anglais, Thomas Taylor, l'avait résolu d'une manière toute différente [1]. Il a écrit lui-même le livre VII de la *Théologie platonicienne*, qu'il jugeait manquer. Il se justifiait de la façon suivante [2] : « I have added a seventh book in order to render the work complete ; for without the development of the mundane Gods, and the more excellent genera their perpetual attendants, it would obviously be incomplete. From the catalogue of the manuscripts in the late French King's library, it is evident that Proclus had written a seventh book, as some chapters of it are there said to be extant in that library. These I have endeavoured, but without success, to obtain [3]. The want of this seventh book by Proclus, will doubtless be considered by all friends of Greek literature, and particularly by all who are lovers of the doctrine of Plato, as a loss of no common magnitude. It is, however, a fortunate circumstance, that in the composition of the seventh book I have been able to supply the deficiency arising from the want of that which was written by Proclus, in a great measure from other works of Proclus himself, and particularly from his very elegant and scientific commentaries on the Timæus of Plato ». Taylor a donc tiré de toutes les autres œuvres de Proclus ce qui concerne les degrés de dieux qui n'ont pas été considérés dans la *Théologie*. Il n'est donc pas inutile d'examiner ce travail méritoire.

Thomas Taylor avait traduit presque toute l'œuvre de

1. Sur Thomas Taylor, cf. *Thomas Taylor, the Platonist, selected Writings*, ed. by Kathleen Raine and George Mills Harper, London 1969.

2. Cf. *The six Books of Proclus... on the Theology of Plato*, by Thomas Taylor, vol. I, London 1816, p. li.

3. Effectivement, si l'on se reporte à [François Sevin], *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, Tomus secundus, Paris 1740, p. 409, sous le n° MDCCCXXXVII, on lit : *Eiusdem (Procli) capita quædam è libro septimo, de Platonis theologia*. Il s'agit en fait du texte que nous avons appelé « le grand fragment », voir *Théol. plat.* I, p. XCIX.

Proclus. Il a donc sélectionné dans ses traductions les passages qui illustrent les sujets qu'il voulait considérer. Naturellement, il ne donne aucune référence précise ; il faut donc les retrouver. Quelquefois, il cite également d'autres auteurs néoplatoniciens ; il faut aussi les identifier. Entre les extraits retenus par lui, Taylor a composé de petites phrases, quelquefois un paragraphe, d'introduction ou de conclusion, qui donnent à son texte une véritable continuité. L'ensemble de son travail procure une sorte de répertoire au sujet des dieux encosmiques et sublunaires. C'est pourquoi il nous a semblé utile de publier ici la liste des 51 chapitres réunis par Taylor avec les références exactes aux textes procliens ou autres, qui constituent la matière de ces chapitres.

Chap. 1. Sur les dieux encosmiques en général, la source de leur procession, leurs ordres, puissances et sphères = Sallustius, *Des dieux et du monde* § 6.

Chap. 2. Sur la division et les lots des dieux encosmiques = *In Tim.* I, p. 136.9-140.15 + 145.5-24.

Chap. 3. Les dieux encosmiques ne diffèrent pas des dieux hypercosmiques quant à leur relation aux corps ; leur providence n'est pas déterminée par le lieu, elle s'étend à tout, comme la lumière du soleil, elle remplit tout ce qui peut la recevoir = Jamblique, *De mysteriis* I, chap. 8-9.

Chap. 4. Comment les sphères célestes visibles sont des dieux. Un corps céleste est associé à l'être incorporel des dieux. Le visible est associé aux dieux intelligibles. Ce qui est totalement incorporel est uni aux dieux visibles par l'essence unitaire de chaque être = Jamblique, *De mysteriis* I, chap. 17 et 19.

Chap. 5. La nature des dieux encosmiques révélée par le discours du démiurge dans le *Timée*. Signification du discours selon Proclus = *In Tim.* III, p. 199.14-204.31.

Chap. 6. Ce que produisent les premiers mots du discours sur la multitude des dieux encosmiques. Les mots du discours s'adressent à un vivant divin qui a une âme. Signification des mots : « dont je suis le créateur et le père » = *In Tim.* III, p. 204.32-209.13.

Chap. 7. Signification des mots : « tout ce qui a été lié peut être dissout, seul un être méchant souhaiterait dissoudre ce qui résulte d'une belle harmonie » = *In Tim.* III, p. 209.30-214.35.

Chap. 8. Suite du discours du démiurge. Différence entre immortel et indissoluble à titre premier et à titre second. Les dieux encosmiques ne sont ni immortels ni indissolubles à titre premier = *In Tim.* III, p. 215.6-218.21.

Chap. 9. Signification des mots : « Voici les instructions que je vous donne, tenez-en compte » = *In Tim.* III, p. 220.11-223.25 + 225.3-13.

Chap. 10. Fin du discours du démiurge = *In Tim.* III, p. 227.4-229.33.

Chap. 11. Qui sont les jeunes dieux et pourquoi sont-ils appelés ainsi = *In Tim.* III, p. 310.8-312.25.

Chap. 12. Autres aspects importants de la fabrication des dieux encosmiques d'après le *Timée* = *In Tim.* III, p. 312.29-315.16.

Chap. 13. Suite du même sujet = *In Tim.* III, p. 315.19-319.1.

Chap. 14. Propriétés caractéristiques des dieux célestes. Pourquoi la sphère des fixes comporte une multitude d'astres et les sphères planétaires un seul. Dans chaque sphère planétaire, il y a des satellites analogues aux étoiles fixes et mus d'un mouvement autonome = *In Tim.* III, p. 118.28-119.10 + 131.1-132.4.

Chap. 15. Nature de la Lune, de Mercure, de Vénus et du Soleil = *In Tim.* III, p. 80.31-83.16.

Chap. 16. Extraits du discours de l'Empereur Julien *Sur le Roi Soleil* = Julien, *Or.* XI (IV) § 7 (133D-134B) + § 16 (140A-141B) + §§ 28-30 (148A-149A).

Chap. 17. Ce que dit Proclus sur Apollon = *In Crat.* §§ CLXXIV-CLXXVI, p. 96.12-102.9.

Chap. 18. Nature des Muses = *In Crat.* §§ CLXXVI-CLXXVII, p. 102.10-103.23 + Hermias, *In Phaedr.* III, p. 216.21-217.14.

Chap. 19. Nature de Mars, de Jupiter et de Saturne. Comment chacune des sept planètes divines devient un vivant et

dépend d'une âme divine et comment elles rendent l'univers parfait = *In Tim.* III, p. 71.10-73.15.

Chap. 20. Tous les dieux célestes sont causes de bien. Leurs participations au bien causent les nombreuses différences qu'ils ont entre eux = Jamblique, *De mysteriis* I, chap. 18.

Chap. 21. Nature d'Athéna. Sa lance et son bouclier selon Jamblique. Le lot de cette déesse = *In Tim.* I, p. 166.2-169.9 + 156.31-157.20 + 140.30-141.21 + 98.13-25.

Chap. 22. Nature de la grande divinité encosmique, la Terre = *In Tim.* III, p. 133.16-140.33.

Chap. 23. La Terre est le premier des dieux célestes = *In Tim.* III, p. 141.1-144.22 + Porphyre, *De abstinentia* II, 32,1.

Chap. 24. Nature des divinités sublunaires = *In Tim.* III, p. 152.7-156.2.

Chap. 25. Où faut-il ranger les dieux sublunaires = *In Tim.* III, p. 156.3-161.6.

Chap. 26. Nature des dieux sublunaires. L'ordre des démons. Chaque Générateur est accompagné d'une multiplicité d'anges, de démons et de héros = *In Tim.* III, p. 162.1-166.25.

Chap. 27. Ce que dit Pythagore dans le *Discours sacré*. Traditions orphiques sur Phanès, Nuit, Ciel, Saturne, Jupiter et Bacchus. Pourquoi Platon fait-il commencer la théogonie des dieux sublunaires avec le Ciel et la Terre = *In Tim.* III, p. 168.1-171.15.

Chap. 28. Les deux principes, le Ciel et la Terre. La puissance du Ciel = *In Tim.* III, p. 171.21-175.15.

Chap. 29. La Terre, Océan et Téthys. Leurs causes sont à la fois dans les dieux intellectifs et dans l'univers visible = *In Tim.* III, p. 175.15-181.3.

Chap. 30. Phorcys, Saturne, Rhéa = *In Tim.* III, p. 183.9-189.18.

Chap. 31. Nature de Jupiter et de Junon sublunaires. Pourquoi Platon rassemble-t-il les dieux Générateurs dans l'ennéade Ciel, Terre, Océan, Téthys, Phorcys, Saturne, Rhéa, Jupiter, Junon = *In Tim.* III, p. 189.22-194.15.

Chap. 32. Pourquoi Platon nomme-t-il les divinités sublunaires : « celles qui se montrent dans la mesure où elles le veulent bien ». Observations générales sur les dieux Générateurs = *In Tim.* III, p. 194.31-197.25.

Chap. 33. Bacchus, monade des dieux encosmiques. L'âme encosmique participe à l'intellect bacchique = *In Crat.* §§ CLXXXI-CLXXXII, p. 107.18-109.21 + *In Tim.* II, p. 145.4-146.22.

Chap. 34. Les dieux encosmiques dans le *Parménide* = *In Parm.* VII, col. 1202.15-1205.36.

Chap. 35. Ce que Platon dit dans le *Phèdre* sur Borée, Orithye, les Centaures, Chimères, Gorgones, Pégases, Typhons, Achelous et les Nymphes = Hermias, *In Phaedr.* I, p. 29.28-32.14.

Chap. 36. Ce que Platon dit sur Pan, Tartare, Prométhée, Cadmos et les Syrènes = Olympiodore, *In Gorg.*, p. 254.17-255.22 + *In Crat.* § CLVIII, p. 88.14-26.

Chap. 37. Théologie de Platon sur la nature, le destin et la chance = *In Tim.* I, p. 9.31-12.25 + III, p. 272.5-275.15 + I, p. 192.18-22 + Sallustius, *Des dieux et du monde* § 9 + Simplicius, *In Phys.* II, p. 360.27-361.7.

Chap. 38. Les divinités Temps, Jour et Nuit, Mois et Année = *In Tim.* III, p. 25.9-27.13 + 27.24-28.14 + 35.29-36.33 + 88.7-89.31.

Chap. 39. L'ordre des âmes divines = *In Parm.* VII, col. 1212.8-1219.2.

Chap. 40. Nature de l'amour = *In Alc.*, p. 30.8-34.19.

Chap. 41. Suite du même sujet = *In Alc.*, p. 51.1-53.8 + 64.6-67.11.

Chap. 42. Nature des démons = *In Alc.*, p. 67.19-71.2.

Chap. 43. Sur les démons gardiens de l'humanité = *In Alc.*, p. 72.2-78.6.

Chap. 44. Le démon de Socrate. Il appartient à la chaîne d'Apollon = *In Alc.*, p. 78.10-83.20.

Chap. 45. Encore sur les démons = *In Crat.* § CXXVIII, p. 75.9-76.16 + Hermias, *In Phaedr.* I, p. 58.17-27 + Damascius [Olympiodore], *In Phaed.* II §§ 94-96 + *In Crat.* § CXVIII, p. 69.27-70.2 + § LXXIV, p. 35.27-36.6.

Chap. 46. Nature des héros = Plotin, V 9 (5), 1 *per totum* + *In Crat.* § CXVII, p. 68.10-71.13.

Chap. 47. Les trois êtres supérieurs sont associés aux dieux = *In Parm.* VII, col. 1234.5-1237.17.

Chap. 48. La divinité du monde = *In Tim.* II, p. 98.18-102.3.

Chap. 49. Suite du même sujet = *In Tim.* II, p. 102.7-108.22.

Chap. 50. Signification des mots « il forma le monde comme un cercle tournant dans un cercle, un, seul, solitaire » = *In Tim.* II, p. 109.3-113.2.

Chap. 51. Le nom de monde = *In Tim.* I, p. 272.17-274.30.

Cette analyse est extrêmement instructive. Elle nous fait tenir la véritable raison pour laquelle Proclus n'a pas achevé complètement sa *Théologie platonicienne*. C'est évidemment parce que ses disciples pouvaient trouver tout ce qu'il aurait eu à dire sur les dieux encosmiques et sublunaires dans ses commentaires, en particulier dans ses Commentaires sur le *Timée*, sur le *Parménide*, sur l'*Alcibiade* et sur le *Cratyle*. Aussi la dernière phrase du chapitre 24 de notre livre VI : « il ne faut pas répéter les mêmes choses », vaut pour le livre entier. Une autre observation mérite d'être soulignée. Les textes tirés du Commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade* n'étaient connus à l'époque de Thomas Taylor que par la traduction de Marsile Ficin. C'est donc cette traduction qu'il a dû utiliser.

## 2. *Postérité de la* Théologie platonicienne

Dans l'*Introduction* au livre I de la *Théologie platonicienne* (p. CL-CLX), nous avons tracé une esquisse de l'histoire de ce texte. Depuis 1968, en éditant les livres suivants et en lisant d'autres textes, en restant attentifs aussi aux recherches de nos collègues, nous avons appris des choses nouvelles et, sans nous répéter, nous voudrions, maintenant, présenter ce que nous avons appris de nouveau sur la postérité de notre traité ou préciser les résultats déjà acquis.

Si la *Théologie platonicienne* de Proclus est certainement postérieure à ses grands commentaires sur le *Timée* et le *Parménide*, si même, comme le croyait E. R. Dodds [1], c'est le dernier ouvrage qu'il ait composé, sa postérité commence avec ses disciples et ses successeurs dans l'École d'Athènes ou éventuellement dans l'École d'Alexandrie. Des disciples et des successeurs immédiats de Proclus, nous n'avons conservé aucun écrit significatif. Le premier dont nous possédons encore des travaux importants, est en fait le dernier des « diadoques » de l'École platonicienne, Damascius [2]. De cet auteur nous pouvons encore lire un *Traité des Premiers Principes* et des commentaires sur le *Phédon*, le *Philèbe* et le *Parménide*. Dans le premier de ces ouvrages, il n'y a pas de références explicites à la *Théologie platonicienne*, mais les éditeurs modernes, L. G. Westerink et J. Combès, ont reconnu un grand nombre de citations et d'allusions qui prouvent que Damascius connaissait à fond et utilisait la *Théologie* de Proclus, à laquelle il se réfère assez souvent et, la plupart du temps, pour la critiquer [3]. Dans les commentaires sur le *Phédon* et sur le *Philèbe*, l'éditeur, L. G. Westerink, n'a relevé aucune référence à la *Théologie*, mais il n'en va plus de même dans le *Commentaire sur le Parménide*. On devait s'y attendre puisque la *Théologie platonicienne* est entièrement organisée en fonction de l'exégèse très particulière de ce dialogue, fournie à Proclus par son maître Syrianus, et longuement exposée par lui. Dans son *Commentaire* aussi, Damascius cherche presque toujours à s'opposer à Proclus.

Dans le *Commentaire sur le Parménide* de Damascius, nous rencontrons d'abord trois références explicites à la

1. Cf. Dodds, p. XVI, et *Théol. plat.* I, p. CL, n. 3.

2. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994, s.v. Damascius (Philippe Hoffmann).

3. Dans ce traité, Proclus est souvent associé à Syrianus, et Damascius les désigne par l'expression οἱ Φιλόσοφοι; voir Damascius, *Traité des Premiers Principes*, tome III, p. 247, dans l'*index nominum*, la liste des occurrences de οἱ Φιλόσοφοι = Syrianus et Proclus, et p. 259, dans l'*index locorum* la liste des références à la *Théologie platonicienne*.

*Théologie platonicienne* de Proclus.

Première référence, Damascius, *In Parm.*, tome I, p. 55.16-21 Westerink-Combès : « ...αὐτὸς ... ἠξίωσεν ... ἐν τῇ Πλατωνικῇ Θεολογίᾳ, λέγων ὁλότητα μὲν εἶναι τὴν σύμπασαν τριάδα ὥσπερ μονάδα, μέρη δὲ τῆς μονάδος τὴν τριάδα, τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὴν σχέσιν ἀμφοῖν· εἶναι γὰρ δὴ πάντως ἐκ τριῶν τὸ ὅλον, c'est-à-dire l'opinion que Proclus a soutenue dans la *Théologie platonicienne*, en disant que la triade tout entière prise comme monade est la totalité, tandis que la triade de l'un, de l'être et de leur relation mutuelle, constitue les parties de la monade, car le tout consiste nécessairement de ces trois ». Ce texte, en effet, est une référence très précise au passage où Proclus énonce la différence entre la première et la deuxième triade des dieux intelligibles (*Théol. plat.* III 25, p. 87.5-11) où il dit : « Dans la première triade, toutes choses sont antérieures aux parties et à la totalité, tandis que, dans la deuxième triade, il y a les parties et la totalité, parce que la puissance se révèle ; en effet, puisqu'il y a distinction, il y a des parties et la totalité composée de ces parties. La deuxième triade est donc appelée totalité intelligible, ses parties sont l'un et l'être, je veux dire ses termes extrêmes, tandis que la puissance qui ... est intermédiaire, réunit l'un et l'être, et ne les unit plus comme dans la triade précédente ». Il faut d'ailleurs lire cette phrase dans tout son contexte, *Théol. plat.* III 25, p. 86.16-89.2. Il est bon aussi de lire la réponse de Damascius à l'opinion de Proclus qu'il met ici en question, réponse qu'il développe plus loin, *In Parm.*, p. 95.17-96.5.

Deuxième référence, Damascius, *In Parm.*, tome I, p. 81.14-19 Westerink-Combès : « ... τῶν κρειττόνων γενῶν καὶ τῶν ἄλλων, ἢ τετραχῇ διαιρούντων ὡς ἐν τῇ Πλατωνικῇ Θεολογίᾳ φησὶν τὸ μὲν ἓν θεοὺς παράγειν, τὸ δὲ σὺν τούτῳ ὂν ἀγγέλους, εἶτα αὖ πάλιν τὸ μὲν ὂν τὰ θνητὰ γένη, τὸ δὲ σὺν τούτῳ ἓν τοὺς δαίμονας, c'est-à-dire s'il est vrai que les dieux sont engendrés selon l'un, les genres supérieurs et les autres genres le sont selon l'être, ou bien s'ils se divisent de quatre façons, comme le dit Proclus dans la *Théologie platonicienne*, à savoir que l'un produit les dieux, qu'avec lui l'être

produit les anges ; puis, en reprenant, que l'être produit les genres mortels, et qu'avec lui l'un produit les démons ». Ce texte est une citation quasi littérale de *Théol. plat.* III 27, p. 98.16-22 : « Parménide fait donc venir à l'existence au moyen de l'un-qui-est les classes divines avec leurs caractères propres, et au moyen de l'être-qui-est-un les êtres qui viennent à la suite des dieux ; et au sein même de l'être-qui-est-un, au moyen de l'un-qui-est, il fait venir à l'existence les classes des démons, et au moyen de l'être-qui-est-un, les vivants mortels ; de même, au sein de l'un-qui-est, au moyen de l'un-qui-est, il fait venir à l'existence les classes toutes premières et les plus élevées des dieux, et au moyen de l'être-qui-est-un, les classes de second rang, qui sont celles des anges ». Naturellement Damascius a eu le génie de tirer de ce texte une formulation beaucoup plus brève, mais il en a gardé toute la substance.

Troisième référence, Damascius, *In Parm.*, tome II, p. 48.21-24 Westerink-Combès : « ... ἐν μὲν τῇ Πλατωνικῇ Θεολογίᾳ τὴν μὲν ἀκρότητα ποιεῖ μέχρι τῶν τριάδων, τὴν δὲ μεσότητα μέχρι τῶν εἰδῶν τοῦ ἀριθμοῦ, τὴν δὲ ἀποπεράτωσιν εἰς τὸν ἄπειρον ἀριθμὸν διανέμει ». La question posée par Damascius était la suivante : comment se définit la première triade des dieux intelligibles-intellectifs ? Il répond en se référant, d'une part à la *Théologie platonicienne*, d'autre part au *Commentaire* de Proclus *sur le Parménide* : « Dans la *Théologie platonicienne*, dit-il, Proclus dit que le sommet s'étend jusqu'aux triades (composées de l'un, de l'altérité et de l'être), l'intermédiaire, jusqu'aux espèces du nombre, la limite inférieure, jusqu'au nombre infini ». Et il ajoute : « il s'exprime mieux dans son *Commentaire*, lorsqu'il dit que tous les trois s'étendent de la monade jusqu'à l'infini, mais la première monade, sous le mode de l'un, la deuxième, sous le mode de l'altérité, la troisième, sous le mode de l'être » (*In Parm.*, p. 49.1-5). La partie qui concerne la *Théologie platonicienne* résume d'une manière très exacte le texte de *Théol. plat.* IV 31, p. 91.2-95.13. Ce dernier exemple est très instructif et nous fait constater que Damascius, quand il écrit

son *Commentaire sur le Parménide*, a devant lui non seulement le *Commentaire* de Proclus mais aussi sa *Théologie platonicienne*, et qu'il lui arrive de comparer ces deux textes l'un à l'autre. C'est ce qu'il a fait un grand nombre de fois sans le dire.

Là-dessus, faisons deux remarques. La première concerne la forme sous laquelle Damascius cite le traité de Proclus. En effet il dit toujours ἐν τῇ Πλατωνικῇ Θεολογίᾳ, manière de désigner l'ouvrage qui n'est pas identique à son titre traditionnel, mais lui est parfaitement équivalente. C'est une marque de pédantisme de sa part, que d'affecter de ne pas citer le titre exact. En second lieu, nous remarquons que les deux premières citations de Damascius sont pratiquement des citations *verbatim*, tandis que la troisième présente une sorte de résumé de tout un chapitre de la *Théologie*, en le comparant au *Commentaire*. Mais c'est beaucoup plus souvent et même continuellement que Damascius se réfère au *Commentaire* de Proclus par des φησί, des αὐτός, des ὁ ἐξεγητής, des οἱ φιλόσοφοι ou des οἱ νεώτεροι (Syrianus et Proclus). Et d'ailleurs, le titre transmis par les manuscrits de Damascius pour son *Commentaire*, le dit lui-même : Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ Φιλοσόφου (*scil. Procli*), que l'on peut traduire : « Apories et solutions de Damascius le Diadoque sur le *Parménide* de Platon, qui sont développées en parallèle contre le Commentaire du Philosophe [Proclus] sur le *Parménide* ». Si Damascius est l'auteur de cet intitulé, il a dévoilé par là son propos qui était en effet, sinon de réfuter, presque pas à pas, le commentaire de son prédécesseur, au moins de marquer fortement chaque fois ses désaccords, comme c'est sa manière habituelle de faire. Or le commentaire de Damascius, dans ce que nous en avons conservé (il est gravement mutilé de son début), s'ouvre par l'examen de la deuxième hypothèse, dans la péricope *Parm.* 142 B 5-C 7, qui traite de la première triade des dieux intelligibles, et se poursuit jusqu'à la fin de la neuvième et dernière hypothèse (166 C). Les références à Proclus relevées par J. Combès jusqu'à la fin

du commentaire de Damascius [1], nous assurent que Proclus lui aussi avait écrit un commentaire complet sur le *Parménide.* Toutefois, le fait que Proclus soit de plus en plus rarement cité, que les exégèses littérales disparaissent pratiquement à la fin du commentaire sur la deuxième hypothèse, et plus significatif encore, que Damascius, lorsqu'il veut critiquer Proclus par lui-même, cite non plus la *Théologie platonicienne*, mais plutôt le commentaire sur les *Ennéades* de Plotin (*In Parm.*, p. 253.18-19 Ruelle) ou encore le commentaire sur le *Timée* (p. 281.21 Ruelle), tout cela nous incline à penser que, au-delà de la deuxième hypothèse, le commentaire de Proclus devait être très bref et que la partie correspondante de la *Théologie platonicienne* (les dieux encosmiques) n'existait pas. Cette observation confirme le résultat que nous avons obtenu précédemment (voir *supra*, p. XXXVIII). On constate aussi que ce que Damascius se vante de connaître de l'interprétation de Jamblique, peut tout simplement venir des livres VI et VII du commentaire de Proclus. Ainsi par exemple, p. 247.15-16 Ruelle et p. 256.23-25 Ruelle, sur l'objet de la troisième hypothèse selon Jamblique, à savoir les êtres supérieurs, anges, démons, héros, ce qu'en dit Damascius vient de Proclus, *In Parm.* VI, col. 1055.2-7 ; et encore p. 292.5-10 Ruelle, l'opinion de Jamblique associée à celle de Plutarque d'Athènes sur l'objet de la sixième hypothèse, à savoir respectivement les corps sublunaires et les êtres sensibles, se trouve dans Proclus, *In Parm.* VI, col. 1055.12-13 et 1059.28-31. Donc si les deux commentaires, celui de Proclus et celui de Damascius, avaient la même extension, il est vraisemblable qu'après l'étude de la deuxième hypothèse, le commentaire de Proclus était rapide et que, entre nos deux adversaires, le combat cessa faute de combattants.

Mais, comme on le sait, ces débats internes à l'École allaient être bientôt supplantés par une véritable persécution des païens. L'année qui suivit l'accession de Justinien à

1. Cf. Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, tome I, Introduction, Paris 1997, p. XXVII, n. 1.

l'Empire, l'empereur fit appliquer avec rigueur la législation anti-païenne contenue dans le *Code Théodosien*. En 528-529, l'exercice de toutes les fonctions officielles fut interdit aux païens, en particulier celle d'enseigner. Les philosophes païens qui enseignaient dans l'École platonicienne de philosophie furent donc touchés par cette exclusion et durent se démettre. Ils préférèrent s'exiler à la cour du Roi des Perses, Chosroès [1]. Pourtant le souvenir de Proclus ne devait pas disparaître. Non seulement nous avons le cas de cet auteur mystérieux et anonyme que nous appelons le Pseudo-Denys [2], mais un autre témoin nous apprend qu'il pouvait lui aussi lire des ouvrages théologiques de Proclus à Constantinople sous le règne de Justinien. C'est Jean Lydus, qui fut dans la Capitale (εἰς ταύτην <τὴν> εὐδαίμονα Πόλιν, *De Mag.* III 26, p. 113.9 Wünsch) l'élève du néoplatonicien Agapios, et qui, lorsqu'il écrivit le *De mensibus*, pouvait sans doute disposer de plusieurs ouvrages de Proclus ; nous avons vu qu'il pouvait travailler sous la conduite d'un professeur formé à l'École d'Athènes (voir *supra*, p. XXXII). Il avait aussi trouvé dans Proclus, probablement dans un hymne perdu, que Tages était le petit-fils de l'Hermès Chthonien (*De Ost.* 3, p. 8.4-6 Wachsmuth). Il disposait même d'une bibliothèque relativement riche en textes néoplatoniciens. Des ouvrages de Proclus, il cite, en effet, les *Hymnes*, l'opuscule *De malorum subsistentia* § 61.3-16 (*De mens.*, p. 93.15-94.3) et peut-être la *Théol. plat.* ; il cite aussi les commentaires de Porphyre (*De mens.*, p. 110.18-22) et de Jamblique (p. 175.10-176.7) sur les *Oracles Chaldaïques*, probablement de seconde main, à travers le *Commentaire* de Proclus, il faut donc penser que Lydus connaissait aussi ce commentaire de Proclus ; il connaissait encore le livre du poète Christodorus,

1. Sur cet épisode, les pages de Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 68-73, sont toujours très éclairantes. En dernier lieu, cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, s.v. Damascius, p. 556-563 (Hoffmann).

2. Cf. H. D. Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996, 201-220.

égyptien de naissance et sûrement chrétien, qui avait écrit un *monobiblos* sur les élèves de Proclus et qui vivait à Constantinople [1]. Il est évident que la rédaction d'un tel livre exigeait une documentation bien fournie. Constantinople, dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, n'était donc pas dépourvue en ressources procliennes.

C'est aussi à ce moment qu'il faut, à notre avis, situer le Pseudo-Denys l'Aréopagite. On peut dire que le *Commentaire* de Proclus *sur le Parménide*, et la *Théologie platonicienne* sont à l'arrière-plan de toute l'œuvre de Denys. C'est la thèse qui a été soutenue avec succès par Eugenio Corsini [2] et confirmée par de nombreux travaux résumés et développés par Salvatore Lilla [3]. Celui que nous appelons le Pseudo-Denys, qui était peut-être d'origine syrienne, est venu à Constantinople où il a pu étudier la philosophie et lire les ouvrages des néoplatoniciens. Certains indices donnent à penser qu'il a été moine au monastère des Acémètes à Constantinople [4], puis, selon toute vraisemblance, évêque en Syrie. L'architecture de son œuvre entière s'inspire étroitement de l'organisation et du plan de la *Théologie platonicienne*. De nombreux emprunts dans le vocabulaire et dans les éléments de doctrine ont été relevés, qui rendent cette constatation indubitable [5].

Dans l'École d'Alexandrie, la connaissance que l'on avait

1. Cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de Richard Goulet, II, s.v. Christodoros de Coptos (H.D. Saffrey), p. 319-320, et *The Oxford Classical Dictionary*, p. 328, s.v. Christodorus (J.H.D. Scourfield).

2. Cf. Eugenio Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

3. Cf. Salvatore Lilla, « Denys l'Aréopagite (Pseudo-) », dans *Dictionnaire des philosophes antiques* publié sous la direction de Richard Goulet, II, Paris 1994, p. 727-742.

4. Cf. Utto Riedinger, « Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisaros und die Akoimeten », *Byzantinische Zeitschrift* 52, 1959, 276-296.

5. Cf. H. D. Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996, 201-220 et Carlos Steel, « Proclus et Denys : De l'existence du mal », *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, éd. par Y. de

de Proclus en général, est certaine. Le premier des néoplatoniciens alexandrin, Hermias, avait été l'élève de Syrianus et le condisciple de Proclus, et le plus important de ses successeurs, Ammonius, avait étudié à Athènes sous la direction de Proclus. L'édition du Commentaire d'Ammonius sur le *De anima*, procurée par son disciple Philopon, s'ouvre par une préface très inspirée par le commentaire de Proclus sur le même ouvrage. Mais, à Alexandrie, les études étaient davantage consacrées à Aristote qu'à Platon, et, bien que Proclus fût utilisé dans les commentaires produits par cette École, on ne voit pas que leurs auteurs aient cité la *Théologie platonicienne*. L. G. Westerink a donné un aperçu très complet des productions de l'École d'Alexandrie dans son édition des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, ouvrage qui prouve en tout cas que Platon n'était pas négligé dans cette École [1].

Mais il faut bien admettre qu'après la fin du règne de l'empereur Justinien (565), il n'y a plus de philosophe païen. Simplicius, Olympiodore et ceux qui les suivent immédiatement sont les derniers [2]. Nous ne devons donc pas être étonnés d'observer une éclipse de la philosophie païenne et de Proclus. Mais deux circonstances ont contribué à provoquer cette éclipse. D'une part, avec l'Alexandrin Jean Philopon se trouve déclenché un mouvement d'opposition à Proclus. En effet, en 529, il compose son fameux traité *Sur l'éternité du monde contre Proclus*, par lequel il veut sans doute se démarquer non seulement de ses collègues païens, mais aussi de lui-même, puisque l'on peut repérer dans son œuvre un changement brusque entre deux états des doctrines majeures de sa philosophie, que Koenraad Verrycken a appelés : Philopon 1 et Philopon 2, ce dernier se posant désormais comme un philosophe chrétien par opposition à la philosophie païenne qu'il avait soutenue au début de sa

Andia (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151), Paris 1997, p. 89-108.

1. Cf. L. G. Westerink, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris 1990, p. X-XLII.

2. Aucune citation des écrits théologiques de Proclus n'a été relevée chez Simplicius.

carrière [1]. Il n'y a qu'à entendre ce qu'un siècle plus tard, en 633 ou 634, le poète officiel Georges de Pisidie se croira obligé de dire au début de son *Hexaéméron* pour constater à quel point Proclus était contesté. Voici une traduction de ces quelques vers [2] : « Toi, Proclus, sophiste aux discours terre à terre, bruyant tonnerre qui tombe des nuées qui courent à travers le ciel, pauvre fanfaron aux pensées folles, tu es plein d'audace pour l'éternité du monde, tu te donnes beaucoup de mal pour une conclusion impossible, écoute de ces petites syllabes la force immense. [...] Si Proclus dit quelque chose, il hésite et il tremble, tandis que la foi, sans hésitation, parle et écrit, mais toi, Proclus, sophiste aux discours qui sèment la nouveauté, écoute et ne te vante pas d'avoir été celui qui a donné le branle à mon propos ; qu'ils se taisent les Proclus et que parlent les paysans ».

Une seconde circonstance aussi a joué dans le même sens. C'est la production et la relativement grande diffusion de l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite, et, puisque l'on prenait au sérieux l'identification de son auteur avec l'aréopagite athénien converti par S. Paul au milieu du Ier siècle, nécessairement cette œuvre ne pouvait être interprétée que comme l'origine et le modèle d'où les philosophes athéniens postérieurs, et en particulier Proclus, avaient tiré leur propre philosophie. A ce propos, nous devons rectifier une erreur commise dans notre *Introduction* au livre V, où nous avons attribué à Georges Pachymère un texte qui ne lui revient pas [3]. En effet, la présentation qui est faite dans le tome 3 de

1. Cf. Koenraad Verrycken, « The Development of Philoponus' Thought and its Chronology », *Aristotle transformed*, ed. by Richard Sorabji, London 1990, p. 233-274, en particulier p. 236-237 ; « Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmology », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, 269-318 et enfin s.v. dans *RAC*, XVIII, col. 534-553.

2. Cf. PG 92, col. 1432-1435, vers 60-65 et 75-80 ; pour la date, cf. F. Gonnelli, « Sulla datazione dell'*Esamerone* di Giorgio Pisida », *La poesia bizantina*, Napoli 1995, p. 113-142, qui discute l'article de David M. Olster, « The Date of George of Pisidia'*Hexaemeron* », *Dumbarton Oaks Papers* 45, 1991, 159-172, qui voulait dater cet ouvrage de peu après 638.

3. Cf. *Théol. plat.* V, Introduction, p. LXII-LXIII.

la PG du commentaire de Pachymère sur le *Corpus* dionysien, nous a induit en erreur. En vérité, il faut se reporter au tome 4 de la PG où un long prologue aux scholies sur Denys est donné comme étant de Maxime le Confesseur. On sait que Beate Regina Suchla a établi que ce prologue et les scholies qui le suivent, sont en réalité de Jean de Scythopolis [1]. Avec ce prologue, sous le titre σχόλια, on trouve une note additionnelle qui commence par ces mots [2] : « Il faut savoir que quelques-uns des philosophes païens, et en particulier Proclus, font fréquemment usage des doctrines du Bienheureux Denys, et même littéralement de ses propres expressions. Cela laisse soupçonner que les anciens philosophes d'Athènes, s'étant approprié les traités de Denys, comme il le rapporte dans le livre que voici [3], les tenaient cachés, pour apparaître eux-mêmes comme les pères des discours divins de Denys. Et c'est par une disposition providentielle de Dieu que le présent ouvrage est paru pour dénoncer leur vaine gloire et leur paresse. Et que ce soit une habitude des païens de s'approprier nos doctrines, le divin Basile [4] l'enseigne dans son homélie sur 'Au commencement était le Verbe', où il dit en termes exprès : " Je le sais bien, la plupart de ceux qui sont étrangers à l'enseignement de la vérité et qui s'enorgueillisent superbement d'une science mondaine, ont admiré [cette formule : 'Au commencement était le Verbe'] et ont osé l'insérer dans leurs propres écrits [5] ; car le diable est un

1. Cf. Beate Regina Suchla, « Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, Jahrgang 1980, Nr. 3.

2. Scholie enregistrée dans la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* sous le n° 558f, et éditée dans PG 4, col. 21D-24A.

3. Comme Denys ne dit rien de tel dans ses écrits, il est possible que cette note ait été en réalité mise en exergue d'un livre perdu sur le Pseudo-Denys, à moins qu'il faille y voir une allusion très maladroite au conseil que donne Denys à Timothée de garder les secrets divins sans les révéler aux profanes dans *De div.nom.* 1, p. 121.14-15 Suchla et dans *De myst. theol.* 2, p. 142.12 Ritter.

4. Cf. S. Basile, *Hom.* 16, PG 31, col. 472 C.

5. Il s'agit du disciple de Plotin, Amélius, cf. en dernier lieu, Luc Brisson, « Amélius : sa vie, son œuvre, son style », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Berlin 1987, vol. 36.2, p. 840-843, et Id., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris 1989, p. 163.

voleur, et il divulgue à ses suppôts les doctrines qui sont à nous ". Voilà ce qu'il dit. Et quand Numénius le Pythagoricien dit carrément : " Qu'est-ce que Platon, sinon un Moïse qui parle grec ? ", personne ne peut le nier, lui qui n'est pas des nôtres, mais fait partie de nos adversaires, comme le rapporte Eusèbe [1], évêque de Césarée en Palestine, qui enseigne que c'est une habitude des philosophes païens de voler nos doctrines, non pas aujourd'hui seulement, mais déjà avant la venue du Christ [2].

Et puisque certains disent que cet ouvrage n'est pas du saint [*scil.* le Pseudo-Denys] mais d'un auteur postérieur, il faut qu'ils considèrent cet auteur comme un fou rejeté de la société humaine, puisqu'il rapporte mensongèrement contre lui-même qu'il a fréquenté les apôtres et leur a envoyé des lettres, eux qu'il n'a jamais rencontrés et auxquels il n'a jamais écrit [3].

Avoir inventé pour l'apôtre Jean, alors en exil, une prophétie selon laquelle il reviendrait sur la terre d'Asie et enseignerait comme à son habitude, cela est d'un charlatan et d'un homme qui désire follement avoir la réputation de prophète.

Dire que, au moment même de la Passion, il se trouvait à Héliopolis en compagnie d'Apollophane, contemplant l'éclipse de soleil et remarquant qu'elle ne se produisait pas selon la nature ni de la manière ordinaire ; dire qu'il était présent avec les apôtres à l'ensevelissement du saint corps de Marie, la sainte Mère de Dieu, et citer des paroles de son propre maître, Hiérothée, tirées du discours funèbre prononcé à cette occasion ; inventer des lettres et des discours prétenduement adressés aux disciples des apôtres — quelle absurdité et quelle réprobation est-ce là pour le premier

1. Cf. Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX 6, 9 et XI 10, 14 = Numénius, fr. 8 des Places.

2. Cf. *ibid.*, X 14, 19.

3. Avec ce paragraphe commence une série d'arguments qui énumèrent des épisodes rapportés par Denys dans ses traités ou dans ses lettres, et qui semblent invraisemblables. Certains sont déjà mentionnés dans le codex 1 de la *Bibliotheca* de Photius, dont l'auteur, un prêtre nommé Théodore, énumère quatre objections contre l'authenticité du *Corpus* dionysien.

homme venu, pour ne rien dire d'un homme si élevé quant aux mœurs et aux connaissances, qu'il pouvait dépasser tous les sensibles et s'unir aux beautés intellectives et, par elles, dans la mesure du possible, à Dieu. »

Nous sommes ici en présence de deux scholies, dont la seconde répond à la première, qui sont toutes les deux anonymes, mais elles se trouvent dans quelques-uns des plus anciens manuscrits du Pseudo-Denys qui datent du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle [1]. Elles doivent donc être le plus ancien témoin de cette théorie sur le rapport entre Proclus et Denys, et ce n'est certainement pas le scholiaste qui l'a inventée. On constate donc que l'on a appliqué à Proclus le vieux thème du vol par les païens des vérités révélées par la Bible [2]. Dans l'Orient chrétien, Proclus devint, dans la mentalité ordinaire, un sous-produit de Denys [3]. C'est le monde à l'envers ! Mais

1. On peut vérifier la présence de cette note dans le plus ancien manuscrit de Denys conservé à Paris, le *Coislin* 253, qui date du IXe-Xe siècle, aux ff. 10v-11r. La deuxième scholie est aussi imprimée dans PG 4, col. 21.12-37, comme appartenant à la préface des scholies de S. Maxime sur Denys. Mais Beate Regina Suchla, « Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse 1984, Nr. 4, a démontré d'abord que ces scholies sont de Jean de Scythopolis, ensuite que ce passage particulier ne fait pas partie de cette préface. Il reste donc anonyme.

2. Ce thème remonte au philosophe juif Aristobule (IIe siècle av. J.-C.) et a été repris et développé au IVe siècle par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation Évangélique*, livre X, cf. Jean Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961, p. 229-239, Jean Pépin « Le ' challenge ' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens », *Revue des Sciences religieuses* 19, 1955, 105-122 et Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A new English Version revised and edited by Geza Vermes & Fergus Millar, vol. 3, Edinburgh 1986, p. 579-587.

3. Une autre attestation de cette opinion, connue de nous, date du Xe siècle et se trouve dans la *Suda*, s.v. Διονύσιος ὁ Ἀρεωπαγίτης, ed. A. Adler, vol. II, p. 108. 24-30 ; preuve que c'était l'opinion commune. La même opinion est reprise par Psellus, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. Westerink, Utrecht 1948, § 101, p. 57, et encore *Opusc.* 35, p. 119.1-3, dans Michael Psellus, *Philosophica minora*, vol. II, ed. D. J. O'Meara, Leipzig 1989. Sur le problème posé par l'énigme dionysienne en Occident, cf. E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic*

cette conception de Proclus comme voleur d'idées, ne devait pas beaucoup profiter à sa réputation en milieu chrétien. Cela explique que ce contre-sens durera jusqu'au XIX^e siècle. Cependant, si les œuvres proprement philosophiques de Proclus semblent disparaître, on a toutefois observé que, au VII^e siècle, les néoplatoniciens étaient considérés comme des savants et des érudits. Cela ressort clairement de la belle étude que Chiara Faraggiana di Sarzana a consacrée à la survivance du commentaire de Proclus sur les *Travaux et Jours* d'Hésiode [1].

Cependant nous avons un signe certain de la diffusion de quelques-unes des œuvres de Proclus dans leur pénétration au sein du monde arabe [2]. C'est un résultat, semble-t-il, acquis que l'original arabe du traité connu au Moyen Âge sous le titre de *Livre du Bien pur* (le *Liber de causis* des Latins) et attribué à Aristote, a vu le jour dans le milieu philosophique autour d'al-Kindî dont le *floruit* est à dater au milieu du IX^e siècle, peut-être même al-Kindî en serait-il l'auteur [3]. Or cet original arabe est constitué par une traduction partielle des *Éléments de théologie*. Il faut donc qu'un exemplaire de cet écrit de Proclus soit parvenu jusqu'à Bagdad. Jean Jolivet a même pu retrouver dans le traité *Sur la philosophie première* d'al-Kindî des passages parallèles qui supposent une lecture du livre II de la *Théologie platonicienne*. Dans ce cas, il faudrait que notre *Théologie* ait accompagné les *Éléments* sur le chemin de l'Orient arabe [4]. Ces résultats prometteurs connaîtront certainement de plus amples développements dans l'avenir.

*Interpretation of Plato*, Helsinki 1974, p. 21-31, qui montre que la théorie du plagiat a duré jusqu'au XIX^e siècle.

1. Cf. Ch. Faraggiana di Sarzana, « Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus », *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, éd. J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris 1987, p. 21-41.

2. Cf. Gerhard Endress, *Proclus arabus*, Beirut 1973.

3. Cf. Cristina D'Ancona Costa, « Al-Kindî et l'auteur du *Liber de causis* », *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 1995, p. 155-194.

4. Jean Jolivet, « Pour le dossier du Proclus arabe : Al-Kindî et la *Théologie platonicienne* », *Studia Islamica* 49, 1979, 55-75, reproduit dans *Philosophie médiévale arabe et latine* (Études de philosophie médiévale, LXXIII), Paris 1995, p. 49-75.

Pour revenir à l'Orient chrétien, il faut attendre la constitution de ce que l'on appelle la « Collection philosophique » pour retrouver, au troisième quart du IXe siècle, la présence de Proclus [1]. En effet, le nombre des œuvres philosophiques contenues dans cette collection, est étonnant. Ainsi, le *Marc. gr.* 236 contient le traité de Philopon *Sur l'éternité du monde contre Proclus*, le *Paris. Suppl. gr.* 921, sept folios palimpsestes de l'*In Tim.* de Proclus, les *Laur.* 80,9 + *Vat. gr.* 2197, l'*In Remp.* du même Proclus, le *Paris. gr.* 1807 est le célèbre manuscrit A de Platon, le *Marc. gr.* 246 contient le *De principiis* et l'*In Parm.* de Damascius, tandis que le *Marc. gr.* 196 renferme les commentaires de Damascius et d'Olympiodore sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*. On peut se demander si la curiosité du commanditaire, que ce soit un particulier ou une institution, ne s'était pas aussi portée sur l'*In Parm.* de Proclus pour lire et étudier les traités de Damascius qui, comme nous l'avons vu, font continuellement référence à ce texte. On doit remarquer que, parmi les scholies les plus anciennes sur le texte de Platon, trouvées dans les manuscrits, soit de la « Collection philosophique », soit de manuscrits contemporains, plusieurs proviennent des commentaires de Proclus, sur le *Timée*, sur la *République*, sur l'*Alcibiade* I, sur le *Parménide* et sur le *Théétète* [2]. Ces commentaires étaient donc nécessairement connus des scholiastes. La collection offrait encore les œuvres d'autres auteurs philosophiques comme le Pseudo-Denys (*Vat. gr.* 236), Alexandre d'Aphrodise (*Marc. gr.* 258) et Simplicius (*Marc. gr.* 226). Si, comme le pensait Westerink [3], cette collection représente les débris de la bibliothèque ayant appartenu à l'École néoplatonicienne d'Alexandrie, on peut imaginer que des exemplaires du *Commentaire*

1. Cf. L. G. Westerink, « La collection philosophique », *Damascius, Traité des Premiers Principes*, Vol. I, Paris 1986, p. LXXIII-LXXX, et Id., « Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus », *ΦΙΛΟΦΡΟ-ΝΗΜΑ*, Festschrift Martin Sicherl, Paderborn 1990, p. 105-123.

2. Cf. G. C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverfordiae 1938, p. XXVI-XXVII.

3. Cf. L. G. Westerink, *op. cit.*, p. LXXVI-LXXVII et p. 108 et 122-123.

*sur le Parménide* de Proclus et peut-être aussi de la *Théologie platonicienne*, figuraient parmi ces beaux restes aujourd'hui perdus pour nous.

Les savants modernes nous ont appris que le IX^e siècle marque la renaissance de l'humanisme à Byzance [1]. C'est l'époque de la translittération de l'onciale en minuscule : on recherche les vieux livres et l'on en produit de nouveaux. Mais malgré la présence des textes procliens que nous avons mentionnés dans la « Collection philosophique », les grandes figures du IX^e et du X^e siècle semblent ignorer complètement Proclus. Léon, le philosophe mathématicien, a lu un ouvrage scientifique de Proclus en même temps qu'un autre de Théon, puisque l'*Anthologie Palatine* (IX 202) nous a conservé le poème qu'il avait inscrit dans son exemplaire, et Photius comme Aréthas ne nomment même pas Proclus dans la partie de leurs écrits qui a été scientifiquement éditée par L. G. Westerink [2]. Cela est significatif. Il est seulement possible qu'Aréthas ait puisé dans les commentaires de Proclus pour annoter deux dialogues de Platon, le *Gorgias* et le *Théétète* [3]. La *Suda* donne la mesure de l'extrême défaveur dans laquelle on tenait Proclus, en le comparant à Porphyre comme un adversaire du Christianisme et en rappelant que Philopon avait réfuté sa doctrine sur l'éternité du monde. Deux manuscrits de la *Suda* portent dans leur marge ces mots : οὐαὶ αὐτῷ !

Cet état de choses change au XI^e siècle avec les philosophes

1. Cf. J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale* 5, 1962, 287-302, reproduit dans *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, p. 173-205 ; M. Sicherl, « Platonismus und Textüberlieferung », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 15, 1966, 201-229, reproduit dans *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, p. 535-576 ; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971 ; G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977 ; N. G. Wilson, *Scholars in Byzantium*, London 1983.

2. Cf. Photius, *Epistulae et Amphilochia* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1983-1988, et Arethas, *Scripta minora* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1968-1972.

3. Cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959, p. 60-61.

Michel Psellus et Jean Italos, mais de Proclus ce n'est pas la *Théologie platonicienne* qui est lue alors. Si l'on ouvre le *De omnifaria doctrina* de Psellus, c'est en tout premier lieu les *Éléments de théologie* qui sont continuellement cités, ensuite le *Commentaire sur le Timée* et les petits traités, *De decem dubitationibus*, *De providentia et fato*, *De malorum subsistentia*. Dans les *Opera philosophica minora*, la situation est la même, Psellus cite massivement les *Éléments*, les *Commentaires* sur Platon, et il faut y ajouter le *Commentaire sur les Oracles Chaldaïques* que Psellus a beaucoup utilisé pour ses propres annotations et résumés de la doctrine chaldaïque [1]. Mais on ne rencontre chez cet auteur aucune citation de la *Théologie*. Il en va de même pour Jean Italos, du moins dans ce qui a été publié de ses œuvres. Il faut observer cependant que Psellus et Italos ne s'intéressent pas à une interprétation de la doctrine néoplatonicienne pour elle-même, mais qu'ils puisent en elle des éléments et des principes pour l'exposition de la doctrine chrétienne. Il n'est pas étonnant que leur démarche ait inquiété les défenseurs de la stricte orthodoxie, et l'usage trop fréquent que ces professeurs ont fait des œuvres de Proclus, a entraîné la condamnation sévère de Jean Italos dans les anathèmes du Synodikon de l'Orthodoxie [2]. Un siècle après, un évêque aussi s'employa à réfuter les *Éléments de théologie*, ce fut Nicolas de Méthone qui composa sa réfutation entre 1155 et 1160 [3].

Comme toujours, les foudres de l'Église n'ont pas empêché que l'on continue à lire Proclus. Rien que pour le XI^e^ siècle, nous avons encore conservé trois manuscrits de notre auteur ; il est vrai qu'ils représentent le côté plutôt scientifi-

1. Ce sont les *opuscula* n° 38, 39, 40, 41, édités par D. J. O'Meara, *Michael Psellus, Philosophica minora*, vol. II (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1989, p. 126-152, et antérieurement par É. des Places, *Oracles Chaldaïques*, Paris 1971, p. 153-201.

2. Cf. Jean Gouillard, « Le synodikon de l'Orthodoxie », *Travaux et Mémoires* 2, 1967, 1-316, en particulier 56-60 et 188-202.

3. Cf. Athanasios D. Angelou, *Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athènes-Leiden 1984, et G. Podskalsky, « Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.) », *Orientalia Christiana Periodica* 42, 1976, 509-523.

que de l'œuvre proclienne, puisque le *Laurentianus* 28, 48 contient l'*Hypotypose des hypothèses astronomiques*, le *Monacensis gr.* 427, le *Commentaire sur Euclide* [1] et le *Coislin* 322, les livres I et II du *Commentaire sur le Timée* [2], dont nous devons maintenant examiner les nombreuses scholies. Bien que copié sur un exemplaire lacuneux, le manuscrit *Coislin* 322 est un très beau livre tout entier sur parchemin dans une belle écriture du XIe siècle. Le copiste a recopié de son modèle un grand nombre de scholies marginales qui doivent donc être datées au moins du XIe siècle, mais qui sont très probablement antérieures. C'est dans ces scholies que nous allons retrouver une nouvelle mention de la *Théologie platonicienne* [3]. Naturellement, il est impossible de dire si toutes ces scholies forment un ensemble homogène dû à un seul auteur, ou si, comme c'est plus probable, elles résultent d'un amoncellement de notes successives.

Plusieurs parmi ces scholies semblent caractéristiques d'un philosophe byzantin qui est un platonicien chrétien puisqu'il dit une fois à propos d'une réflexion de Proclus relative à la dépopulation de l'Attique en raison « d'une horrible impiété qui anéantit complètement la race des hommes » (allusion au Christianisme [4]) : ὑμεῖς ἀσεβέστατοι, ἡμεῖς δὲ τὸ τῶν Χριστιανῶν γένος ἔνθεον καὶ εὐσεβέστατον (f. 88r, *ad* p. 122.11s.), c'est aussi un homme qui cultive le

1. Cf. Beate Noack, « Eine alte Papierhandschrift in der Bayerischen Staatsbibliothek », *ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ*, Festschrift Martin Sicherl, Paderborn 1990, p. 125-140.

2. Cf. Robert Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, II, *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 309.

3. Les scholies les plus significatives ont été publiées par Diehl dans son édition de l'*In Tim.*, p. 459-474, et quelques-unes ont été traduites en français par le Père Festugière dans les notes à sa traduction.

4. Cf. H. D. Saffrey, « Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 59, 1975, 553-563, en particulier 560-561, reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, p. 201-211. Carlos Steel a relevé une scholie qui fait aussi allusion, mais d'une manière différente, au fait que Proclus n'était pas chrétien, dans les marges de l'*In Parm.* IV, col. 958.19-35, à propos de la connaissance de dieu : ἐβουλόμην σε Χριστιανὸν εἶναι.

sentiment pessimiste du malheur des temps [1], en effet un nombre important de scholies opposent l'époque de Proclus au temps présent (νῦν) : aujourd'hui, dit-il, grâce aux richesses les eunuques se livrent à tous les excès (f. 11r, *ad* p. 42.16) ; aujourd'hui, les rois font profession d'ignorance, d'injustice, s'engraissent et collectionnent les perles (f. 64r, *ad* p. 97.22) ; aujourd'hui, on explique Homère et Hésiode d'une manière ridicule (f. 95r, *ad* p. 129.23) ; aujourd'hui, on ne recherche que l'or et l'argent et un pouvoir qui n'a de pouvoir que le nom (f. 174r, *ad* p. 215.16) ; de ce fait il s'adresse souvent à Proclus avec l'expression ironique et désabusée : Φίλε Πρόκλε, que l'on devrait traduire par « mon pauvre Proclus » (ff. 11r, 15r, 174r, 217r). Il indique aussi que les Égyptiens et les Anciens appelaient « nomes » (νομοί) les divisions administratives, de son temps on les appelle « thèmes » (θέματα) ou « bandes » (βάνδα) [2] (f. 63v, *ad* p. 97.16) ; or cette appellation de « bande » n'est pas antérieure au X^e^ siècle. Ensuite il connaît un grand nombre d'œuvres de Proclus, ainsi, l'*In Parm.* (f. 193v), l'*In Alc.* (f. 68r [3]) et la *Théol. plat.* à laquelle il se réfère explicitement pas moins de quatre fois, à savoir : f. 7v, « quelle la loi et quelle la troupe armée, cela est dit dans la *Théol. plat.* » (IV 17, p. 51.22 ; V 3, p. 16.27, 35, p. 129.19 ; VI 8, p. 38.20-27) ; f. 96r, « il appelle *ayant affinité avec le Limitant* les termes de la première colonne, comme l'un, la lumière, le mâle, l'impair, etc. ; *ayant affinité avec l'Illimitation*, les termes de la deuxième colonne, comme le multiple, l'obscurité, la femelle, etc. ; et ce qu'il appelle *mixte*, c'est dit dans la *Théol. plat.* » (III 9, p. 38.8-39.14) ; f. 96v, « Proclus a parlé de ces choses dans les

1. Cf. H. D. Saffrey, « Le thème du malheur des temps chez les derniers néoplatoniciens », *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Chercheurs de sagesse*, Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, p. 421-431. Dans l'utilisation de ce thème chez le scholiaste, on sent pointer une critique à l'égard du monde byzantin.

2. Cf. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford 1991, s.v. Bandon (Alexander Kazhdan).

3. Relevé comme fr. 8 dans l'éd. Segonds et expliqué dans les nn. 9 et 10, p. 459-460 des *Notes complémentaires*.

quatrième, cinquième et sixième livres de la *Théol. plat.* ; il a parlé des trois triades intelligibles et de l'Un en soi qui est au-delà de ces triades dans les premier, deuxième et troisième livres du même traité » ; f. 193v, il s'agit des cinq degrés de l'αἰώνιον que Proclus distingue, non seulement dans l'*In Parm.* mais aussi dans la *Théol. plat.* Toutes ces informations sont parfaitement exactes. D'autre part, d'une manière implicite mais certaine, notre scholiaste se réfère encore cinq fois à la *Théol. plat.* (ff. 10v, 22r, 96r, 165v, 265v), c'est donc l'œuvre de Proclus qu'il semble connaître le mieux ; enfin il cite d'autres auteurs comme Aristote, *Phys.* VIII (f. 65r) et *De Gen. et Corr.* (f. 15r), Arrien, *Hist. Alex.*, et les *Oracles Chaldaïques* (f. 7r). Ce lecteur du *Commentaire sur le Timée* n'est donc pas un homme ordinaire. Remarquons que lorsqu'il cite la *Théologie*, il emploie, à la différence de Damascius, l'intitulé transmis par la tradition : Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας comme c'est normal dans un travail de ce genre.

Une de ces scholies mérite de retenir davantage notre attention. Nous la présentons telle qu'elle se lit dans les marges de trois des manuscrits primaires de l'*In Tim.*, à savoir le *Coislin* 322, f. 134r, le *Marc. gr.* 195, f. 57v, et le *Riccardianus* 24. Voici cette note marginale telle qu'elle est donnée par Diehl (p. 468.14-16) :

Σιμπλικίου εἰς τὸ « ἀλλ' ὁ μὲν θεῖος
Ἰάμβλιχος εὐμενὴς ἔστω »·
Σιμπλικίου πόνος οὗτος, Ἰάμβλιχε δῶτερ ἐάων
ἵλαθι νικηθείς, ἀλλ' ὑπὸ σῶν ἐπέων.

Ce qui peut se traduire :

« De Simplicius, sur les mots : " Mais que le divin Jamblique nous garde sa bienveillance ",

voici l'œuvre de Simplicius : Jamblique, dispensateur de tous les biens, pardonne si tu es vaincu, puisque c'est par tes propres dires ».

Nous comprenons cette note de la façon suivante. Dans le mythe de l'Atlantide, Proclus examine les diverses interpré-

tations de la guerre entre les Athéniens et les Atlantins, qui selon lui peut être envisagée comme un simple fait historique ou par analogie en s'élevant des images aux modèles (*In Tim.* I, p. 171.27-177.2). Pour l'explication par l'analogie, il présente successivement les opinions des Orphiques et des Pythagoriciens (p. 174.12-24), de Porphyre (p. 174.24-28) et de Jamblique (p. 174.28-175.5). Il remarque que, d'une façon étonnante, Jamblique s'est contenté d'entendre ce passage dans son sens obvie, bien qu'il recommande d'habitude le sens analogique. C'est alors que Proclus croit devoir s'excuser, auprès de son prédécesseur, de lui fausser pour une fois compagnie et de développer l'interprétation analogique. Il dit donc : « Que le divin Jamblique nous garde sa bienveillance ». Là-dessus, le scholiaste présente les choses comme si Simplicius, lisant ce texte, avait renchéri sur les excuses formulées par Proclus, par cette épigramme dans laquelle il sollicite le pardon de Jamblique en fournissant une excuse très habile, puisqu'il se trouve que c'est par ses propres dires que Jamblique est dépassé et vaincu. Nous avions conclu [1] : « Simplicius affirme donc être l'auteur de ce distique qui paraphrase le texte de Proclus ; il avait inscrit ces vers dans la marge de son propre exemplaire de l'*In Tim.*, et c'est de là qu'un copiste les a transcrits en prenant soin de préciser ce fait ».

Dans sa thèse écrite en flamand et non encore publiée [2], F. Bossier a soulevé contre cette interprétation la difficulté suivante. Il remarque que la formule : Σιμπλικίου πόνος οὗτος est généralement employée comme une inscription en tête d'un livre pour annoncer l'auteur et le contenu du livre. Il remarque encore que ce distique se trouve justement en

1. Cf. *Théol. plat.* I, Introduction, p. CLIII.

2. Cf. Fernand Bossier, *Filologisch-Historische Navorsingen over de middeleeuwse en humanistische latijnse Vertalingen van de Commentaren van Simplicius*, Leuven 1975. Cette thèse nous étant inaccessible, les critiques de Bossier ne nous sont connues que par les citations données par Ilsetraut Hadot, « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes », *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque International de Paris, 28 sept.-1er oct. 1985), Berlin 1987, p. 30-31.

tête du *Commentaire* de Simplicius *sur les Catégories* dans un manuscrit de cet ouvrage, l'*Ambrosianus* E 99 sup. du XIII^e ou XIV^e siècle [1]. Il voudrait alors en tirer la conclusion que c'est pour ce commentaire que Simplicius aurait composé le distique que le scholiaste de l'*In Tim.* aurait ensuite rapproché du texte de Proclus.

Mais la difficulté apparaît d'emblée. En effet, le contenu du distique n'est en rien une description concise et prégnante du contenu de ce commentaire sur les *Catégories*. Si l'on voulait tout de même qu'il en soit ainsi, il faudrait supposer que le propos de Simplicius dans cet écrit ait été de se poser en rival de Jamblique et d'instaurer avec lui une bataille d'idées dont il serait sorti vainqueur. Or c'est tout le contraire que nous observons. Non seulement Simplicius, tout au long de son travail, traite l'ouvrage de Jamblique avec le plus grand respect, mais il ne craint pas de dire, dès le début (p. 3.3-5), qu'il sera très appliqué à suivre son prédécesseur et même à recopier la lettre de son texte. Ce qu'il fait en effet très souvent. Et au terme de son discours, il s'arrête avant la fin du texte d'Aristote parce que Jamblique lui aussi n'était pas allé plus loin, et il prie le dieu Hermès de faire que son travail soit comme des provisions de route pour son voyage vers des sujets plus élevés (p. 438.33-36). Nulle part, dans ce long traité, aucune aggressivité à l'égard de Jamblique ne peut être relevée.

En revanche, le distique de Simplicius exprime très bien l'état d'esprit des philosophes autour de Damascius. Simplicius le dit lui-même : « Damascius, en raison de la sympathie qu'il éprouvait pour les idées de Jamblique, n'hésitait pas à contredire beaucoup des doctrines de Proclus » (*In Phys.*, p. 795.15-17 Diels). On peut dire en effet que, sur le sujet des Premiers Principes, Damascius effectue une sorte de retour aux positions de Jamblique. Nous l'avions observé nous-mêmes, lorsque nous avons trouvé chez Damascius la confirmation du témoignage de Proclus sur l'interprétation jambli-

1. Cf. *Simplicii In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Carolus Kalbfleisch, Berlin 1907, p. XII.

chéenne de la première hypothèse du Parménide [1]. On observera que, dans le distique de Simplicius, Jamblique est traité comme un être divin. Il est invoqué par le titre de Δῶτερ ἐάων qui est, dans Homère et Hésiode, une épithète divine (cf. θ 325 et 335, *Th.* 46) et le verbe ἵλαθι ne s'emploie que dans les prières aux dieux ou aux princes. La louange offerte à Jamblique est bien dans l'esprit de Damascius et de Simplicius, mais le fait qu'ils auraient cherché à vaincre Jamblique sur son propre terrain semble leur avoir été tout à fait étranger.

Force est donc de revenir à l'interprétation la plus vraisemblable, celle du scholiaste de Proclus. C'est en lisant les mots mêmes de l'*In Tim.* que Simplicius aura tourné ces deux vers pour gloser poétiquement l'expression proclienne [2]. D'autre part, le fait que cette scholie se rencontre dans les marges de trois des manuscrits principaux de l'*In Tim.*, *Coislin* 322 (XIe s.), *Marc. gr.* 195 (XIVe s.), *Riccard.* 24 (XIVe), et indépendants en ce qui concerne le *Coislin* et le *Marcianus*, prouve que cette glose doit remonter très haut dans la tradition. Nous croyons qu'il n'est pas téméraire de penser que Simplicius lui-même aurait inscrit cette note dans la marge de l'exemplaire de ce commentaire qui pouvait être à son usage ou à celui de l'École, où un scholiaste postérieur l'aura trouvée et recopiée. Nous pensons donc qu'au moins cette scholie particulière, contenue dans le manuscrit *Coislin* et les autres manuscrits principaux de l'*In Tim.*, doit être considérée comme remontant à une tradition très ancienne de la lecture de Proclus. D'autre part, comme nous l'avons dit, on peut croire que les nombreuses scholies qui font référence à la *Théol. plat.*, relevées dans les annotations du manuscrit

1. Cf. *Théol. Plat.* III, Introduction, p. XXXVI-XL.

2. Remarquons que la réaction de Simplicius est, dans ce cas, la même que celle de Proclus lui-même lorsque, un peu plus loin dans son commentaire, *In Tim.* I, p. 308.8-9, en exposant la question du démiurge, il oppose des objections à la doctrine de Jamblique et qu'il s'en excuse en disant : « Nous pourrons bien tirer nos objections contre cette doctrine des enseignements qu'il [Jamblique] nous a lui-même donnés ».

*Coislin*, sont l'œuvre d'un (ou de plusieurs) lecteurs byzantins des Xᵉ ou XIᵉ siècles et attestent donc une lecture continue de la *Théologie* à l'époque de la renaissance de l'humanisme byzantin avec Michel Psellus.

Mais il y a mieux encore. En effet, vers les débuts du XIIᵉ siècle, le troisième fils de l'empereur Alexis Iᵉʳ Comnène, Isaac Sebastokrator, a élaboré une paraphrase christianisée des trois traités de Proclus sur la providence, le destin et le mal. A la fin du siècle suivant, en 1280, ces mêmes traités seront traduits en latin par le dominicain Guillaume de Moerbeke, et la synopse de cette traduction avec la rédaction d'Isaac Sebastokrator permet d'apprécier exactement la nature de son travail [1]. C'est un témoignage précieux sur la persistence de la lecture de Proclus même dans les milieux officiels chrétiens.

Malgré tout, nous n'avons trouvé aucune trace, dans la littérature byzantine, d'une lecture particulière de la *Théologie platonicienne*. Pourtant l'examen de la tradition manuscrite postule l'existence de trois recensions indépendantes de la *Théologie platonicienne*. La première est représentée par notre manuscrit de Paris, le *Paris. gr.* 1813, qui, selon nous, doit remonter jusqu'à la fin du XIIᵉ siècle. Le témoin de la deuxième recension est évidemment le manuscrit *Vat. gr.* 237, qui date du XIVᵉ siècle, et que nous avons utilisé comme un manuscrit primaire dans les Livres I et II. Enfin, il y a l'extrait des livres I et II, que nous avons appelé le Grand Fragment, qui a été constitué dans le milieu humaniste florentin au XVᵉ siècle, mais qui témoigne d'une troisième recension de cette partie du texte, irréductible aux deux premières, comme nous l'avons fait remarquer dans la *Préface* au Livre III, p. VII-VIII. Même si ces deux derniers témoins sont relativement tardifs, ils sont nécessairement des apographes de modèles plus anciens. Il paraît donc virtuellement certain qu'il subsistait au XIIᵉ siècle trois recensions

1. Cf. H. Boese, *Procli opuscula*, Berlin 1960, et Daniel Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, 3 vols., Paris 1977-1982.

différentes de la *Théologie platonicienne*, ce qui semble tout à fait remarquable pour un texte si particulier.

Quoi qu'il en soit, le premier savant byzantin chez lequel nous avons repéré des traces d'une lecture de notre *Théologie*, est Georges Pachymère, *didaskalos tou Apostolou*, puis *prôtekdikos* à l'École patriarchale de Constantinople. Nous avons déjà consacré une étude à ce chaînon méconnu de la tradition proclienne dans l'Introduction au livre V [1]. Nous nous contenterons de rappeler ici qu'il nous semble extrêmement remarquable que Pachymère ait voulu recopier, de sa main et pour son usage, non seulement le *Commentaire sur l'Alcibiade*, — c'est le *Neapolitanus* III E.17 —, mais aussi le *Commentaire sur le Parménide* avec celui d'Hermias sur le *Phèdre* et plusieurs autres dialogues de Platon, — c'est le *Parisinus gr.* 1810. Il est aussi intéressant de constater que les dialogues de Platon qui forment le manuscrit *Neapolitanus* III E.17 avec l'*In Alc.* autographe de Pachymère, sont des copies directes de ces mêmes dialogues qui forment le manuscrit *Parisinus gr.* 1813 avec la copie de la *Théol. plat.* que nous datons du XII<sup>e</sup> siècle. Ce qui nous a permis de formuler l'hypothèse que la copie intermédiaire entre le *Paris. gr.* 1813 et le *Bodl. Laud. gr.* 18, pourrait avoir été le manuscrit de la *Théol. plat.* utilisé par Pachymère. On ne peut guère s'étonner si Georges Pachymère, voulant commenter vers 1285 les œuvres du Pseudo-Denys [2], a voulu aussi étudier quelque peu la *Théologie platonicienne* et en posséder un exemplaire. Cet exemplaire perdu est un chaînon méconnu de la tradition manuscrite. Avec tous ces manuscrits, nous pénétrons dans le cabinet de travail de Georges Pachymère, et peut-être aussi dans la bibliothèque de l'École patriarchale. On sait que le *Bodl. Laud. gr.* 18 est le manuscrit copié en 1357-1358 par Stèlianos Choumnos

1. Cf. *Théol. plat.* V, Introduction, p. LVII-LXIX.
2. Cf. Michel Aubineau, « Georges hiéromnèmon ou Georges Pachymérès, commentateur du Pseudo-Denys », *Journal of theological Studies*, N.S. 22, 1971, 541-544, reproduit dans *Recherches patristiques*, Amsterdam 1974, p. 317-320.

pour Jean Contostéphanos, professeur à Constantinople [1]. On sait également que ce même Jean Contostéphanos a été, en 1358, le commanditaire du manuscrit de Florence, *Laurentianus*, *Conv. Soppr.* 103, où l'on retrouve la main de Stèlianos Choumnos, et qui est une copie directe du *Paris. gr.* 1810, autographe de Georges Pachymère [2]. On doit donc penser que les manuscrits de Proclus qui ont appartenu à Pachymère, étaient au milieu du XIV^e siècle disponibles à Constantinople et qu'ils ont été recopiés alors pour Jean Contostéphanos et à ses frais. On ne sait rien de plus sur ce Jean Contostéphanos qui devait appartenir à la célèbre famille aristocratique de Constantinople.

C'est aussi au XIII^e siècle que Proclus fut pour la première fois traduit en latin. Le religieux brabançon Guillaume de Moerbeke, qui faisait partie de la mission dominicaine de Grèce et qui fut évêque de Corinthe, s'était, apparemment, donné pour tâche de retrouver les œuvres philosophiques et théologiques de l'Antiquité pour les traduire en latin [3]. C'est ainsi qu'il traduisit, entre autres, plusieurs œuvres de Proclus : d'abord les *Éléments de théologie*, achevés le 18 mai 1268, puis vers la fin de sa vie les trois opuscules sur la providence, le destin et le mal, perdus en grec, achevés en février 1280 et, à la même époque, des extraits du *Commentaire sur le Timée* et le *Commentaire sur le Parménide* en entier [4]. Il possédait donc la fin du texte du livre VII, perdue

1. Sur ce manuscrit, cf. Alexander Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the thirteenth and fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain* (Dumbarton Oaks Studies, XVII), Washington D.C. 1980, p. 122-125 et planche 82.

2. Cf. Alexander Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the thirteenth and fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Chicago 1972, p. 219-223 et planches 177-180.

3. Cf. *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, éd. par J. Brams et W. Vanhamel, Leuven 1989.

4. Cf. Proclus, *Elementatio theologica* translata a Guillelmo de Moerbeke, hrsg. Helmut Boese, Leuven 1987 ; Proclus, *Tria Opuscula*, ed. Helmut Boese, Berlin 1960 ; Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, éd. par Carlos Steel, 2 vols., Leuven 1982 et 1985 ; en appendice sont édités les *Excerpta de Commento Procli in Timaeum Platonis*.

en grec. Pour le *Commentaire sur le Timée*, son prototype devait être un manuscrit du XI^e ou du XII^e siècle assez proche de l'exemplaire de translittération qui était, on peut le conjecturer, celui de la « Collection philosophique » dont il nous reste sept feuillets palimpsestes. Pour le *Commentaire sur le Parménide*, parce que la traduction de Moerbeke était faite *verbum e verbo*, elle permet de remonter au texte grec original par rétroversion [1]. Nous sommes à même de reconstituer ainsi un état du texte plus ancien que celui obtenu à partir des manuscrits grecs conservés de ce commentaire.

Il a fallu attendre plus longtemps pour avoir une traduction latine de la *Théologie platonicienne*. Nous avons déjà dit que le *Bodl. Laud. gr.* 18 a été copié en 1358 pour un professeur de Constantinople, qui répond au nom de Jean Contostéphanos. Nous ne savons rien de plus sur la vie de ce personnage, mais on doit penser que son exemplaire de la *Théologie* est resté à Constantinople après avoir été revu et soigneusement corrigé par le lecteur que nous avons appelé $o^2$, jusqu'au moment où, au début du XV^e siècle, il a été recopié pour donner le manuscrit que nous avons appelé n [2], le *Monac. gr.* 547. L'histoire de ce manuscrit peut être reconstituée de la façon que voici. Envoyé à Constantinople par le pape Eugène IV pour ramener en Italie l'Empereur et le Patriarche des Grecs en vue du Concile œcuménique de Florence, le cardinal Nicolas de Cuse rapporta en Italie un manuscrit de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Cela se passait dans l'hiver 1437-1438. Revenu à bon port, Nicolas confiait son manuscrit à son ami l'Abbé Général des Camaldules, Ambrogio Traversari, pour qu'il en procurât une traduction latine. Occupé à d'autres tâches au Concile, Traversari remit ce travail à plus tard et mourut le 21 octobre 1439, avant même d'avoir pu l'entreprendre. On peut simplement conjecturer que, peu après 1440, année où l'évêque de Nicée, Bessarion, fut créé cardinal, Nicolas confia au cardinal Bes-

1. Cf. Carlos Steel and Friedrich Rumbach, « The final Section of Proclus' Commentary on the *Parmenides* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, 211-267.

2. Cf. *Théol. plat.* I, Introduction, p. CXXXI-CXXXIII.

sarion la réalisation de son projet et, pour cette raison, lui remit le précieux manuscrit. Quinze ans plus tard, en 1456, Bessarion avait près de lui, depuis plusieurs années déjà, un *clericus Pisanus et familiaris continuus commensalis*, Pietro Balbi [1]. C'est à ce familier qu'il confia la confection de cette traduction. Pietro Balbi l'exécuta en 1461-1462. Nicolas de Cuse eut la dernière satisfaction de la tenir dans ses mains et de l'utiliser avant de mourir le 11 août 1464. Le manuscrit grec utilisé par Balbi allait donc rester la propriété de Bessarion qui s'en servit pour le cribler d'annotations, non seulement dans les marges, mais surtout dans les pages restées blanches du manuscrit [2]. Ce *Monac. gr.* 547, copie directe du *Laud. gr.* 18, a donc été successivement le manuscrit de Nicolas de Cuse et du Cardinal Bessarion. Il n'est pas exagéré de dire que Nicolas de Cuse et Bessarion ont été les promoteurs des études procliennes dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle.

Toutefois, ces deux savants ont aussi été à l'origine d'une des occasions manquées de ce siècle. Le travail exécuté par Pietro Balbi pour traduire la *Théologie platonicienne* est probablement la cause qui l'a amené à réfléchir au problème du *Corpus* dionysien. On sait que Lorenzo Valla a été le premier à démasquer le caractère apocryphe du *Corpus* dans la première rédaction de sa *Collatio Novi Testamenti*, composée à Naples dans les années 1440 [3]. Venu à Rome en 1448, Valla se trouva associé aux savants qui formaient l'*Academia Bessarionea*. Balbi et lui étaient donc confrères. Balbi connaissait les doutes de Valla, mais ces doutes ont dû se

1. Cf. H. D. Saffrey, « Pietro Balbi et la première traduction latine de la *Théologie platonicienne* de Proclus », *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, Gand 1980, p. 425-437, reproduit dans *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 1987, p. 189-201.

2. Cf. H. D. Saffrey, « Notes autographes du cardinal Bessarion dans un manuscrit de Munich », *Byzantion* 35, 1965, 536-563, reproduit dans *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 1987, p. 132-165.

3. Cf. Lorenzo Valla, *Collatio Novi Testamenti*, Redazione inedita a cura di Alessandro Perosa, Firenze 1970, *ad Ac.* 17, 22-23, p. 167-168.

changer en certitude lorsqu'il eut une connaisance approfondie de Proclus. Il examina soigneusement les manuscrits de Denys qu'il pouvait trouver dans la bibliothèque de Bessarion ou dans celle du pape. Il tomba sur les scholies que nous avons traduites plus haut (cf. *supra*, p. LIV-LV), qui lui offraient toute une panoplie d'arguments contre l'authenticité du *Corpus*. Il traduisit en latin ces deux scholies dans une note qui est conservée dans le manuscrit *Cus*. 44, f. 1v, contenant la traduction par Robert Grosseteste du *Corpus* dionysien. Cette histoire est racontée tout au long dans un article éblouissant par John Monfasani [1]. Mais le document découvert par Balbi ne réussit pas à ébranler les certitudes de Nicolas de Cuse et de Bessarion. Denys resta la source de Proclus. Au siècle suivant, Érasme fut l'un des rares à se rendre à l'évidence et il fut sévèrement condamné par la Sorbonne pour cette audace. Pourtant, vers 1460 à Rome, l'épineuse question dionysienne aurait pu être posée dans sa vérité. Proclus aurait alors retrouvé tout son crédit.

Depuis Georges Pachymère, nous obtenons une assez belle généalogie pour la *Théologie platonicienne* : à Constantinople, Pachymère, Contostéphanos, Nicolas de Cuse ; en Italie, Nicolas de Cuse, Ambrogio Traversari, Bessarion, Pietro Balbi. A partir de ce milieu du XV^e^ siècle, la réputation de notre *Théologie* est assurée, Marsile Ficin fait l'acquisition du manuscrit *Riccardianus graecus* 70 et l'enrichit de quelques annotations [2], tandis que son ami Pico della Mirandola se procurait le manuscrit de Contostéphanos, le *Laud. gr*. 18, qui devait passer à la Badia de Florence et à la Biblioteca Laurenziana, avant d'être racheté par le cardinal Domenico Grimani, puis par un Fugger et enfin par l'archevêque Laud

1. Cf. John Monfasani, « Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome », *Supplementum Festivum*, Studies in Honor of P. O. Kristeller, Binghamton 1987, p. 189-219, reproduit dans *Language and Learning in Renaissance Italy*, Variorum 1994, Étude n° IX.

2. Cf. H. D. Saffrey, « Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, 1959, 161-184, reproduit dans *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 1987, p. 69-94.

en 1633. Au milieu du XVIe siècle, Agostino Steuco se nourrissait de ses lectures des Néoplatoniciens et en particulier de la *Théologie platonicienne*, pour composer et publier en 1540 son *De perenni philosophia*. Le titre même indique qu'il poursuivait les mêmes objectifs que Proclus, et l'on sait la grande influence qu'il allait exercer jusqu'à Leibniz [1]. Bientôt l'édition princeps de la *Théologie platonicienne* allait paraître à Hambourg en 1618, par les soins d'Émile Portus. Comme c'était l'habitude, le livre est imprimé sur deux colonnes, le texte grec avec une nouvelle traduction latine en regard. Cette édition a été utilisée par ce personnage obscur qui a contribué à la vie intellectuelle de Paris au XVIIe siècle, Athanase le Rhéteur [2]. Encore deux siècles, et Thomas Taylor donna la première traduction de notre *Théologie* en langue vulgaire, *The six Books of Proclus, the Platonic Successor, on the Theology of Plato*, Londres 1816. Cette traduction, excellente pour son époque, a été tirée à 250 exemplaires au prix de £ 5/10 [3]. Il existe également une traduction italienne [4]. Notre édition fournit enfin un texte grec établi critiquement pour la première fois et a permis la première traduction de ce texte en langue française [5].

1. Cf. Charles B. Schmitt, « Perennial Philosophy : from Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of the History of Ideas* 27, 1966, 505-532, reproduit dans *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, Variorum 1981, Étude n° I.

2. Cf. Dominic O'Meara, « The philosophical Writings, Sources, and Thought of Athanasius Rhetor (ca. 1571-1663) », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 121, No. 7, 1977, p. 483-499, en particulier 494-495.

3. Cf. *The Classical Journal* 15, 1817, 183.

4. Cf. *Proclo, La teologia platonica*, a cura di Enrico Turolla, Bari 1957.

5. Nous avions ressenti comme un stimulant la manière un tout petit peu caustique dont s'exprime E.R. Dodds, dans son beau livre, *Missing Persons. An Autobiography*, Oxford 1977, p.76, lorsqu'il raconte comment il possédait un exemplaire de la très rare édition de 1618 par Émile Portus, en la décrivant comme « the first and still today the only complete edition of Proclus's *Platonic Theology* ».

## CHAPITRE III

# DESSEIN ET NOUVEAUTÉ DE LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE*

Proclus n'a pas éprouvé le besoin de nous dire ni pourquoi ni pour qui il a écrit la *Théologie platonicienne*. On conviendra que la réponse à ces questions comporte beaucoup de dangers. En effet, comment être sûr que nous pouvons retrouver les vraies motivations de Proclus sans commettre aucun anachronisme ? Le risque est grand de regarder le v^e^ siècle avec les lunettes du xx^e^. Pour l'instant, peut-être faut-il nous contenter d'analyser ce que Proclus a fait en composant ce traité. On connaît le mot de E. R. Dodds qui, voulant caractériser l'entreprise théologique de Proclus, écrivait [1] : « Que les dieux Olympiens d'Homère, les créatures les plus anthropomorphiques de toute la littérature, aient fini leur carrière sur les rayons poussiéreux de ce musée d'abstractions métaphysiques, est l'une des plus étranges ironies de l'histoire ». Ce bon mot n'est pas tout à fait juste, et Proclus n'aurait pas eu le sentiment que son effort avait été bien compris. Même si E. R. Dodds a été le pionnier des études procliennes au xx^e^ siècle, on doit reconnaître qu'il n'a pas réussi à discerner la nouveauté de la théologie de Proclus. Les adversaires eux-mêmes de Proclus, les Chrétiens, ne s'y sont pourtant pas trompés puisque, comme nous l'avons vu

1. Cf. Dodds, p. 260 : « That Homer's Olympians, the most vividly conceived anthropomorphic beings in all literature, should have ended their career on the dusty shelves of this museum of metaphysical abstractions is one of time's strangest ironies ».

au chapitre précédent, le Pseudo-Denys a su adapter aux besoins du christianisme du VI^e siècle la nouveauté de l'entreprise proclienne et a ainsi ouvert la voie à la théologie du Moyen Âge et de la Renaissance.

Nous accorderons volontiers que, si le *Parménide* de Platon est devenu le dialogue théologique et mystique par excellence, cette promotion inattendue pour un dialogue si curieux et si difficile, est une vraie ironie de l'histoire. D'ailleurs, Proclus lui-même en était parfaitement conscient. Pour s'en convaincre, il suffit de relire le passage dans lequel il présente cette position et de remarquer les précautions oratoires qu'il prend pour l'annoncer, ce qui laisse conjecturer que Proclus espérait être lu par des lecteurs étrangers à l'École d'Athènes où cette doctrine était désormais bien établie. Il dit en effet [1] : « S'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon la totalité et l'intégralité de la théologie, et aussi sa continuité qui correspond à la hiérarchie des dieux depuis le premier jusqu'au dernier, ce sera peut-être dire un paradoxe, et sans doute ce que je vais dire ne paraîtra évident qu'à ceux qui sont de notre famille spirituelle, mais malgré tout il faut oser puisque justement nous sommes entrés dans ces sortes d'arguments, et il faut dire à l'adresse de ceux qui font ces objections : c'est le *Parménide* que vous désirez, et vous avez dans l'esprit les pensées mystérieuses de ce dialogue-là ».

Nous voyons donc que Proclus savait qu'il proposait une chose difficilement acceptable, et non seulement il était conscient de la relative nouveauté de cette position, mais il savait aussi très bien qu'il n'en était pas l'inventeur. En effet, il marque bien qu'à partir du moment où l'on a décidé de faire de l'Un le premier principe et la première cause de tout ce qui existe, c'est évidemment dans le *Parménide* de Platon qu'il faut chercher une réflexion dialectique sur la notion de l'unité. Singulièrement les hypothèses de la deuxième partie du dialogue développent cette dialectique. Aussi Proclus

1. Cf. *Théol. plat.* I 7, p. 31.7-14.

ajoute [1] : « Au sujet de la première hypothèse, à peu près tous (nos prédécesseurs) s'accordent entre eux pour estimer que, au moyen de cette hypothèse, Platon célèbre le caractère indicible, inconnaissable et au-delà de tout ce qui existe, du principe de l'univers, qui est supérieur à l'être. Mais au sujet de l'hypothèse suivante, ils ne donnent pas tous le même enseignement. Les Anciens, partisans de la philosophie de Plotin, disent que c'est le degré d'être de l'intellect qui se montre là..., et ils s'efforcent de mettre d'accord toutes les conclusions qui se tirent de cette hypothèse avec la nature unique et parfaite de l'intellect. Mais notre maître en vérité théologique (Syrianus) et *ami de cœur* de Platon, pour parler comme Homère (τ 179), ayant déterminé ce qui restait indéterminé dans la théorie des Anciens et fait passer la confusion des divers degrés de l'être à un état de distinction pour l'intellect, dans ses leçons orales aussi bien que dans ses traités sur ce sujet, nous a donné cet avis de tenir la division des conclusions *conformément à ses articulations naturelles* (*Phèdre* 265 E 1) pour l'appliquer aux mondes divins, en faisant concorder les tout premiers et les plus simples des résultats avec les tout premiers parmi les êtres, les résultats intermédiaires avec les êtres intermédiaires selon le rang qui leur revient, les résultats ultimes et multiples avec les derniers des êtres ».

En écrivant ces mots, Proclus se situe dans une tradition bien connue, car c'est Plotin [2] qui, le premier, a considéré la première hypothèse du *Parménide* comme le modèle de ce que l'on a appelé depuis la théologie négative du premier principe, en quoi il a été suivi par tous ses successeurs. Et il est vrai qu'après Plotin ses successeurs se sont employés à interpréter dans le détail les hypothèses qui suivent la première et ont différé dans leurs explications en trouvant, tantôt dans les unes tantôt dans les autres, le traitement des hypostases successives entre l'intelligible et la matière. Au début du livre VI de son *Commentaire sur le Parménide*, Proclus a rendu compte de

1. Cf. *Théol. plat.* I 10, p. 41.23-42.20.
2. Cf. *Enn.* VI 9 (9), 3 et VI 1 (10), 8.25 et l'*index fontium* de l'édition *maior* Henry-Schwyzer au vol. III, p. 450.

cette histoire, en présentant les interprétations successives d'Amélius, de Porphyre, de Jamblique et de Théodore d'Asinè [1]. Nous croyons avoir résumé fidèlement ce long texte lorsque nous écrivions [2] : « Partis de la lecture plotinienne des trois premières hypothèses en fonction des trois hypostases principielles, les disciples de Plotin, Amélius et Porphyre, ont étendu cette exégèse à l'ensemble des hypothèses où ils ont cherché avec plus ou moins de succès la hiérarchie complète de tous les ordres de réalités. Une étape essentielle a été ensuite franchie avec Jamblique et le philosophe de Rhodes, Jamblique, parce qu'il a commencé à reconnaître les différentes classes de dieux dans les objets visés par les trois premières hypothèses, le philosophe de Rhodes, parce qu'il a le premier aperçu le propos véritable qui a présidé à l'organisation des hypothèses du *Parménide*, et la correspondance fondamentale entre les cinq premières hypothèses et les quatre dernières. Dès lors, Plutarque d'Athènes et Syrianus n'avaient plus qu'à tirer les conséquences de ces résultats en proposant l'exégèse théologique définitive des hypothèses du *Parménide*, démontrant la dépendance absolue par rapport à l'Un, premier dieu, de tous les ordres de réalités divines et sublunaires ». Évidemment, c'est Syrianus, le maître de Proclus, qui a fait correspondre les conclusions successives de la première et de la deuxième hypothèses, faisant des conclusions négatives de la première, le traité de théologie négative de l'Un, et des conclusions positives de la deuxième, le traité de tous les mondes de dieux, classés en bon ordre et dans leur continuité. Pour chacun, il trouvait de surcroît l'attribut caractéristique correspondant dans la chaîne des conclusions successives. C'est pourquoi Proclus a aussi conscience de se situer dans une tradition inaugurée par Plotin et sans cesse perfectionnée après lui, mais c'est probablement parce que Syrianus, dans sa brève vie, n'avait pas eu le temps de publier lui-même le résultat de ses recherches que Proclus, en se faisant son

1. Cf. *Théol. plat.* I, p. LXXIX-LXXXVIII.
2. Cf. *ibid.*, p. LXXXVII-LXXXVIII.

éditeur, a cru devoir présenter avec précaution cette interprétation encore inédite. Quoi qu'il en soit, c'est évidemment ce beau résultat qui nous autorisait à conclure : « Proclus pouvait alors songer à composer son traité, et le projet de la *Théologie platonicienne* ne pouvait être conçu plus tôt [1] ».

Proclus avait donc contracté une grande dette envers Syrianus et, en écrivant la *Théologie platonicienne*, il voulait la reconnaître, afin que les interprétations de son maître ne soient pas perdues. De fait, c'est grâce à lui, c'est-à-dire grâce à ce traité et grâce à son propre commentaire sur le *Parménide*, que nous pouvons reconstituer les grandes thèses de la philosophie de Syrianus. Mais ce n'est pas seulement la bonne exégèse du *Parménide* de Platon que Proclus devait à Syrianus, car Syrianus avait aussi mis en œuvre une autre entreprise aussi importante, qu'il avait intitulée *Accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les Oracles Chaldaïques*. Nous savons que Syrianus avait laissé ce travail inachevé à sa mort, et que Proclus l'a terminé et publié. Et qui a lu la *Théologie platonicienne* sait que son auteur fait constamment valoir la concordance entre ceux qu'il appelle « les Théologiens », Orphée et Pythagore, « le Philosophe », Platon, et les *Oracles*. Nous constatons que Proclus en avait fait une sorte de programme pour l'École néoplatonicienne d'Athènes [2]. C'est la seconde dette que Proclus avait contractée envers Syrianus, et elle est aussi importante que la première. Jamblique avait consacré un ouvrage en dix livres à l'École Pythagoricienne pour la faire revivre au IV^e^ siècle, et l'un des objectifs scientifiques de Syrianus a été l'étude comparée d'Orphée et de Platon, pour montrer combien Platon s'était inspiré d'Orphée. Marinus, dans son *Proclus* [3],

1. Cf. H. D. Saffrey, « La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide* » *Revue de Théologie et de Philosophie* 116, 1984, 1-12, reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, p. 173-184.

2. Cf. H. D. Saffrey, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia Antiqua, vol. LIII), Leiden 1992, p. 35-50.

3. Cf. Marinus, *Proclus*, chap. 26.

raconte que Syrianus avait proposé à ses deux principaux disciples, qui étaient Domninus et Proclus, de leur expliquer soit les *Rhapsodies Orphiques*, soit les *Oracles Chaldaïques*. Domninus avait choisi Orphée, Proclus, les *Oracles*. Syrianus se rangea au désir de Domninus et expliqua Orphée. On peut croire qu'à cette occasion Syrianus a longuement développé les concordances entre Orphée et Platon. En généralisant ces enseignements, on obtient facilement un ouvrage qui pouvait répondre au titre de *Accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les Oracles Chaldaïques*. C'était évidemment une entreprise presque infinie et qu'il fallait élaborer petit à petit [1]. Domninus et Proclus y avaient participé sous la direction de Syrianus, Proclus l'avait achevée une fois devenu scholarque. La construction de la *Théologie platonicienne* ne pouvait qu'en tirer profit. Pour nous, l'*Accord* est malheureusement un traité perdu.

Le titre même de l'*Accord* l'indique : Syrianus et Proclus avaient certainement l'intention profonde de montrer que Platon lui aussi est un théologien que l'on peut mettre au même rang qu'Orphée et Pythagore. Pour construire une théologie qui soit platonicienne, cela impliquait que l'on mît Platon au rang des théologiens. Dans la *Théologie platonicienne*, les expressions comme « Platon et les Théologiens [2] », « les Théologiens antérieurs à Platon [3] », « Platon et toute la Théologie hellénique [4] », « Platon et l'antique Théo-

1. Un tableau complet de ces concordances se trouve chez Lewy, p. 483-484, et chez Luc Brisson, « Proclus et l'Orphisme », *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, Paris 1987, p.102-103, reproduit dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum 1995, étude V.

2. Cf. *Théol. plat.* I 5, p. 25.24-26, 25, p. 112.2-5, 26, p. 121.11-12 ; IV 10, p. 35.7-9, 38, p. 110.19-20 ; V 34, p. 123.13-18, 36, p. 133.26-28, 39, p. 143.24-25 ; VI *Capitulatio*, p. 2.1-2, 11, p. 52.9-10, 14, p. 68.3-41.

3. Cf. *ibid.* V 35, p. 128.6 et 13.

4. Cf. *ibid.* I 5, p. 25.26-26.4 ; V 3, p. 16.24-17.4, 20, p. 72.10-13, 28, p. 102.15-17, 35, p. 127.11-12 ; VI 6, p. 29.17-18, 8, p. 40.5-6, VI 6, p. 29.17-18, 8, p. 40.56.

logie des Grecs [1] », reviennent un grand nombre de fois sous la plume de Proclus. Une fois achevé l'inventaire de ces expressions, on remarque immédiatement qu'aucune ne se rencontre ni dans le Livre II, ni dans le Livre III, qui traitent de l'Un, premier dieu, et des hénades, dieux intelligibles [2]. C'est que les théologiens antiques ne parlent que des dieux de la mythologie qui seront considérés dans les degrés inférieurs des classes divines, mais la théologie du Premier Dieu et des Hénades est tirée exclusivement de l'œuvre de Platon, que nous pourrons bien qualifier de suprême théologien puisqu'il est l'auteur de la théologie du dieu suprême. Voilà bien une théologie « platonicienne ».

Notons de plus que le dessein même d'une théologie platonicienne ne pouvait pas du tout se réaliser dans les formes traditionnelles des textes philosophiques pratiquées par les Écoles : le commentaire de texte et les petites monographies textuelles, elles mêmes commentaires plus détaillés sur des passages particuliers d'un auteur. Même le commentaire sur le *Parménide* où pourtant Proclus avait l'occasion d'aborder toutes les grandes questions relatives à la théologie de Platon, ne lui avait pas paru adéquat pour réaliser son grand dessein d'une théologie platonicienne, puisqu'il ne pouvait y traiter à loisir qu'une des deux parties de la théologie platonicienne, à savoir l'étude exhaustive des ordres de dieux, mais non pas l'autre partie, c'est-à-dire l'accord des autres traditions théologiques avec le *Parménide* de Platon. Il devait donc composer un ouvrage spécial consacré à ce dernier sujet. Et c'est d'autant plus remarquable que, dans toute l'œuvre des philosophes de l'antiquité tardive, on ne trouve qu'un autre ouvrage qui, lui aussi, a complètement échappé aux normes scolaires, le *De principiis* de Damascius, justement un

1. Cf. *ibid.* VI 7, p. 33.17.

2. Une fois seulement dans le livre III 8, p. 30.17-18, Proclus marque l'accord de Platon avec « la Théologie de nos Pères », qui fait exister, après l'Un, les deux principes, le Limitant et l'Illimité. Il s'agit dans ce cas du pythagoricien Philolaos.

ouvrage de théologie, qui répond en partie à la *Théologie platonicienne* [1].

La construction de la *Théologie platonicienne* nous apparaît donc comme une œuvre vraiment originale de Proclus. D'ailleurs tout le Livre I est solidement charpenté. Il définit d'abord ce que sont la théologie et le théologien selon Platon, il sélectionne les dialogues théologiques parmi tous les autres, et il soutient la thèse « paradoxale » que l'intégralité de la théologie se trouve dans le *Parménide*. Ensuite il élabore ce que l'on peut appeler un traité des attributs divins, tiré des dialogues théologiques de Platon. Il est alors très symptomatique que les premiers attributs que Proclus reconnaît aux dieux ne sont pas la toute-puissance comme l'ont pensé toutes les religions antiques, y compris la révélation judéo-chrétienne, mais la bonté, l'immutabilité et la simplicité [2]. On peut qualifier cette nouveauté de révolutionnaire. Elle portera ses fruits à l'âge des grandes théologies médiévales.

Si Platon est un théologien, alors il y a une théologie Platonicienne. C'est ce que nous avons appelé la « théologie comme science ». Les dieux ne sont plus ceux de la mythologie, ils sont des unités parfaitement simples qui se trouvent caractérisées par les attributs fournis par les conclusions de la deuxième hypothèse du *Parménide*. S'il n'est pas tout à fait faux de dire, comme Dodds, que les dieux du paganisme ont fini leur vie dans ce musée métaphysique, il serait plus juste de dire qu'une nouvelle conception de la divinité a été inventée avec ce catalogue des attributs des dieux, dont le principal est la simplicité, la non-composition, parce que tout dieu est unitaire. Ces dieux-là pouvaient s'accorder au Dieu des Chrétiens et fournir des éléments de pensée à la théologie chrétienne. C'est ce qui est arrivé avec les écrits du Pseudo-Denys [3]. Qu'il en ait été conscient ou non, c'est Proclus qui a fait franchir ce pas à la théologie, et il est juste de le reconnaître.

1. Voir Damascius, *Traité des Premiers Principes*, tome III, ed. L. G. Westerink et J. Combès, *Index locorum*, p. 259.

2. Cf. *Théol. plat.* I 18-20.

3. Cf. H. D. Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996, 201-220.

## Chapitre IV

# LE MANUSCRIT *PARISINUS GRAECUS* 1813

Dans l'Introduction générale à la *Théologie platonicienne*, nous avons décrit le manuscrit *Parisinus graecus* 1813, qui est le plus ancien témoin du texte de Proclus [1]. Nous avons observé que ce manuscrit se compose de deux parties, une partie platonicienne et une partie proclienne, et nous avions cru pouvoir affirmer d'emblée : « le second manuscrit nous intéresse seul ». C'était parler trop vite. Depuis quelques années, en effet, les éditeurs de la nouvelle édition des *Platonis Opera* dans les *Oxford Classical Texts*, ont découvert que notre manuscrit devait aussi être pris en compte pour l'établissement du texte critique des dialogues de Platon qu'il contient, puisqu'ils ont établi que le *Parisinus graecus* 1813 appartient à la famille δ dont le principal représentant est le *Cod. Vind. suppl. gr.* 7 (sigle W) du XI<sup>e</sup> siècle. Il doit donc être tenu pour un manuscrit primaire à l'intérieur de cette famille. Les dialogues ou textes platoniciens qu'il renferme sont : *Phédon*, *Cratyle*, *Alcibiade II*, *Hipparque*, *Phèdre*, *Définitions*, *Charmide*, *Lachès* [2]. Les éditeurs lui ont attribué le sigle Q. Il y a plus de cent ans, J. Král avait déjà reconnu, dans les *Wiener Studien* [3], l'indé-

1. Proclus, *Théologie platonicienne* I, Introduction, p. CII-CVI.

2. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, *Platonis Opera*, Tomus I Tetralogias I-II continens (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1995, p. ix-xi.

3. Cf. J. Král, « Über den Platocodex der Wiener Hofbibliothek Suppl. phil. gr. 7 », *Wiener Studien* 14, 1892, 161-208, en particulier 182 : « [Q] vom Vindob. unabhängig, aber mit ihm verwandt ».

pendance de W par rapport aux autres manuscrits primaires du texte de Platon, mais aussi que le manuscrit Q, quoiqu'étant indépendant par rapport à W, ne lui en était pas moins apparenté. Les collations de D. J. Murphy et son étude approfondie publiée dans deux articles de *Mnemosyne* [1], ont confirmé ce résultat et montré clairement à la fois l'appartenance du manuscrit Q à la famille de W et son indépendance par rapport à lui. Dans le second de ces articles, Murphy a donné aux pages 313-315 une description complète de la partie platonicienne du manuscrit Q (ff. 1-113) [2]. Ce manuscrit est composé de 14 quaternions et 1 feuillet, f. 113, dont le verso est resté blanc. Malgré un examen très attentif, aucune des mains à l'œuvre dans la partie proclienne, copiste ou annotateurs, n'a pu être retrouvée dans la partie platonicienne. A partir de ses collations faites sur le texte du *Phèdre*, de l'*Hipparque* et de l'*Alcibiade II*, Murphy montre sans peine l'indépendance du manuscrit de Paris. Dans le premier article, il avait établi le même résultat par l'examen complet de la tradition manuscrite du *Charmide*. De son côté, Elizabeth Duke a mené la même enquête pour la tradition manuscrite du *Phédon* et elle confirme les conclusions de Murphy : appartenance du manuscrit *Paris. gr.* 1813 à la famille δ et indépendance de ce manuscrit par rapport aux autres membres de cette famille [3]. Ces résultats nouveaux et importants ont été enregistrés, comme nous l'avons dit [4], dans la préface de la nouvelle édition des *Platonis Opera* d'Oxford, Tomus I, toutefois D. J. Murphy et W. S. M. Nicoll sont revenus sur le

1. Cf. D. J. Murphy, « The Manuscripts of Plato's *Charmides* », *Mnemosyne* 43, 1990, 316-340, et « The Independence of *Parisinus Gr.* 1813 in Plato's *Phaedrus*, *Hipparchus* and *Alcibiades II* », *Mnemosyne* 45, 1992, 312-332.

2. On rectifiera toutefois la cote du manuscrit dans la Collection Ridolfi, qui était : « Capsa 24, N° 121 ».

3. Cf. Elizabeth Duke, « The Place of *Parisinus Graecus* 1813 in the Tradition of the *Phaedo* », *Revue d'Histoire des Textes* 21, 1991, 243-256.

4. Cf. *supra*, p. LXXXIII, note 2.

sujet de l'indépendance du *Paris. gr.* 1813 pour le texte du *Cratyle*, en s'efforçant d'étayer ce qui avait été dit dans cette préface et de faire connaître les documents qui fondent cette thèse [1]. Et pour couronner cette recherche exemplaire, D. J. Murphy a encore scruté le texte du *Lachès* pour établir la même conclusion : appartenance du *Paris. gr.* 1813 à la famille δ et indépendance de ce manuscrit au sein de cette famille [2]. Seul maintenant le texte apocryphe des *Définitions* n'a pas encore été étudié et, d'ailleurs, le problème se posera alors d'une autre façon puisque la tradition manuscrite renvoie pour ce texte à d'autres manuscrits primaires.

Quoi qu'il en soit, le manuscrit *Parisinus graecus* 1813 (sigle Q) figure d'ores et déjà comme l'un des témoins primaires du texte de Platon dans les dialogues des deux premières tétralogies qu'il contient, et devra être employé dans l'édition de tous les dialogues qu'il transmet. C'est assez dire que ce manuscrit vient d'acquérir un nouveau titre de considération. Non seulement c'est le manuscrit le plus important pour la *Théologie platonicienne* de Proclus, mais c'est également un manuscrit-source pour huit textes platoniciens.

Cela dit, ajoutons que les études très complètes de D. J. Murphy nous permettent d'aller plus loin. On se souvient que, dans l'*Introduction* au Livre V de la *Théologie platonicienne*, nous avons consacré tout un chapitre à la figure du savant byzantin, Georges Pachymère (1242-vers 1310), qui fut, après la reprise de Constantinople en 1261, *didaskalos tou Apostolou* dans l'École patriarchale et a fini sa carrière avec le titre de *prôtekdikos*, pour faire voir le rôle éminent joué par ce savant dans la transmission des textes néoplatoniciens [3]. En effet, il a copié entièrement de sa main le manuscrit *Parisinus graecus* 1810, qui contient le texte du

1. Cf. D. J. Murphy and W. S. M. Nicoll, « *Parisinus Graecus* 1813 in Plato's *Cratylus* », *Mnemosyne* 46, 1993, 458-472.

2. Cf. D. J. Murphy, « *Parisinus graecus* 1813 and its apographa in Plato's *Laches* », *Mnemosyne* 47, 1994, 1-11.

3. Cf. *Théol. plat.* V, Introduction, p. LVII-LXIX. Voir en dernier lieu l'article George Pachymeres dans l'*Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, p. 1550 (Alice-Mary Talbot).

*Phèdre* avec le commentaire d'Hermias (c'est grâce à cette copie, qui est à l'origine de toute la tradition, que ce texte nous est encore connu) et celui du *Parménide* avec le commentaire de Proclus. Depuis, L. G. Westerink a édité la continuation, tenue pour anonyme, de ce commentaire de Proclus et il a montré que Pachymère en est lui-même l'auteur [1]. Auparavant, Dieter Harlfinger avait identifié l'écriture de Pachymère dans la copie du Commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade* contenue dans le manuscrit de Naples, *Neapolitanus graecus* 339 (III E. 17). Or ces deux manuscrits, tant celui de Paris que celui de Naples, présentent tous les deux, d'un côté, une partie néoplatonicienne, de l'autre, une partie platonicienne. Dans le manuscrit de Paris, Pachymère a copié, en même temps que les deux commentaires néoplatoniciens avec le *Phèdre* et le *Parménide* expliqués dans ces commentaires, les textes de l'*Euthyphron*, du *Criton*, de l'*Apologie*, de la *République* et du *Banquet*. Dans le manuscrit de Naples, lui-même ou un membre de son entourage, a joint un autre manuscrit contenant des dialogues de Platon, à savoir : *Phédon*, *Charmide* et *Lachès*. Si bien que ces deux manuscrits, comme le *Parisinus graecus* 1813, comprennent tous deux une partie platonicienne et une partie néoplatonicienne. Or, nous apprenons par D. J. Murphy [2] que les dialogues platoniciens du *Neapolitanus graecus* 339, le *Charmide* et le *Lachès*, sont des copies directes de ces mêmes dialogues dans le *Parisinus graecus* 1813. Il en va de même pour le *Phédon*, comme un sondage effectué sur un microfilm du manuscrit de Naples permet de le découvrir [3]. En particulier, outre les leçons particulières au manuscrit Q, le manuscrit de Naples présente aussi, au f. 102r, l'omission par homoioteleuton du membre de phrase en 62 B

1. Cf. George Pachymeres, *Commentary on Plato's Parmenides* [Anonymous Sequel to Proclus' Commentary], Athènes-Paris 1989.
2. Cf. D. J. Murphy, dans *Mnemosyne* 43, 1990, p. 338 pour le *Charmide*, et *ibid*. 47, 1994, p. 10-11 pour le *Lachès*.
3. Nous remercions le Prof. Louis Godart et le Dr. Massimo Perna qui ont obtenu pour nous ce microfilm dans des délais record.

2 : οὐ ... λόγον, qui se trouve uniquement dans Q [1]. Il faut donc nécessairement que les parties platoniciennes de ces deux manuscrits aient été à un certain moment à la disposition de Georges Pachymère qui a fait copier l'une sur l'autre. Assurément, les manuscrits totalement ou partiellement autographes ont fait partie de sa bibliothèque, mais il faut aussi que le *Paris. gr.* 1813 ait passé entre ses mains à un certain moment pour établir le *Neapol. gr.* 339.

Nous sommes donc en présence de quatre manuscrits qui étaient indépendants à l'origine, mais qui ont été réunis deux par deux au XIVe siècle. Ce sont : deux manuscrits contenant des dialogues de Platon qui ont été copiés l'un sur l'autre, un manuscrit de la *Théologie platonicienne* et un autre du *Commentaire sur l'Alcibiade* qui est autographe de Georges Pachymère. Les deux manuscrits qui forment maintenant le *Parisinus graecus* 1813 ont été réunis au XIVe siècle et le possesseur a dressé un *pinax* de son contenu qui se trouve actuellement au recto de la page de garde numérotée III, qui remonte au moment où les deux manuscrits ont été réunis. Si l'on parvenait à identifier la main qui a écrit ce *pinax*, il est évident que l'on connaîtrait le possesseur du manuscrit au XIVe siècle. L'écriture est très proche de celle de Pachymère, mais pas tout à fait identique. D'ailleurs, puisque le possesseur du second manuscrit, le *Neapol. gr.* 339, a fait copier trois dialogues de Platon sur le premier manuscrit, c'est évidemment que ce manuscrit ne lui appartenait pas en propre. Et puisque c'est Georges Pachymère qui a écrit de sa main la plus grande partie du manuscrit de Naples, nous sommes autorisés à considérer ce manuscrit comme lui ayant appartenu, tandis que l'autre manuscrit, celui de Paris, ne faisait pas partie de ses livres. Pourtant, L. G. Westerink [2] a fait l'hypothèse que Pachymère, quand il a eu en mains le *Parisinus graecus* 1813, aurait pu non seulement faire transcrire la partie platonicienne, mais aussi la partie proclienne,

1. Cf. p. 95 dans la nouvelle édition d'Oxford (citée *supra*, p. LXXXIII, n. 2).
2. Cf. L. G. Westerink, *Introduction to Pachymeres Commentary on Plato's Parmenides*, p. XIII-XIV.

et ce manuscrit perdu pourrait être le chaînon manquant entre le *Parisinus graecus* 1813 et le *Bodleianus Laud. gr.* 18. (Dans notre stemma, *Théol. plat.* I, p. CLI, c'est le manuscrit que nous avons appelé [z]). La raison de cette hypothèse très vraisemblable est que le manuscrit de Bodley a été copié en 1358 pour Jean Contostéphanos, professeur à Constantinople environ cinquante ans après Pachymère ; c'est lui aussi qui a fait copier la majeure partie du manuscrit *Paris. gr.* 1810, tout entier autographe de Pachymère, pour obtenir l'actuel *Laurentianus Conv. soppr.* 103. Contostéphanos a donc pu profiter des livres personnels de Pachymère, probablement conservés dans la bibliothèque de l'École patriarchale.

Pour finir, nous résumerions toute cette histoire de la manière suivante : le plus ancien de ces manuscrits est celui de la *Théologie platonicienne*, qui peut dater de la fin du XII^e^ siècle ; un manuscrit contemporain de celui-ci, contenant huit textes platoniciens, a été joint à ce premier manuscrit : c'est l'actuel *Parisinus graecus* 1813 ; ce manuscrit composite est arrivé entre les mains de Georges Pachymère qui a fait copier trois dialogues de Platon et qui, peut-être, a aussi fait copier la *Théologie platonicienne.* D'autre part, Pachymère avait copié de sa main le *Commentaire sur l'Alcibiade*, et ce dernier manuscrit il l'a réuni à celui contenant les trois dialogues de Platon copiés dans le manuscrit de Paris, et il a gardé ce deuxième manuscrit composite dans ses livres propres : c'est l'actuel *Neapolitanus Graecus* 339. Quoi qu'il en soit, le rôle de Georges Pachymère dans la transmission des traités de Proclus se trouve encore une fois confirmé. Plusieurs traces significatives de l'utilisation par Pachymère de ses lectures procliennes ont été relevées par A.-Ph. Segonds [1] et par nous-mêmes [2].

Nous avons dit que, dans le manuscrit *Paris. gr.* 1813, les deux parties platonicienne et proclienne, sont contemporaines. En effet, elles sont copiées sur un même matériel, un

1. Cf. Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, Paris 1985, p. CXV-CXVIII.
2. Cf. *Théol. plat.* V, Introduction, p. LXIV-LXVII.

papier oriental bombycin de couleur jaunâtre et d'une qualité médiocre. Elles sont de mêmes dimensions : 327 x 234, pour la partie platonicienne, 330 x 230, pour la partie proclienne. Elles présentent le même système de réglure et la même mise en page de 31 ou 32 lignes pour la partie platonicienne (mais la réglure n'est pas parfaitement régulière et il y a des feuillets qui comptent jusqu'à 33 lignes à la page) et de 29 ou 30 lignes pour la partie proclienne (sauf, comme dans la partie platonicienne, quelques rares exceptions : les feuillets 114 à 120 [cahier 15] comptent 37 lignes par page, et les feuillets 230 à 247, 252 et 253, [cahiers numérotés 29, 30 et les deux premiers diplômes du cahier 31], comptent 34, 35 et 36 lignes). Les mains des copistes sont distinctes, mais de même style, celui que Nigel Wilson a appelé les « mains d'érudits » (*scholarly hands*). On peut y reconnaître, en effet, toutes les caractéristiques relevées par ce savant : grandissement des lettres gamma, kappa, tau et omega ; grandissement des ligatures alpha-iota, omicron-nu, omega-nu ; ouverture des ligatures sigma-tau et epsilon-tau ; accents graves très allongés et accents circonflexes démesurés ; la lettre alpha souvent tracée par une boucle attachée à un long trait incliné à 45 degrés ; le iota est adscrit ou a disparu [1]. Tous ces caractères apparaissent à des degrés divers dans ces deux écritures que nous jugeons contemporaines et de la fin du XIIe siècle. Nous penserions volontiers que ces deux manuscrits ont été confectionnés dans le même scriptorium. Peut-être se trouvaient-ils déjà dans la bibliothèque de l'École patriarchale et peut-être est-ce là que, un siècle plus tard, Pachymère les a trouvés.

1. Cf. Nigel G. Wilson, « Scholarly Hands of the middle Byzantine Period », *La paléographie grecque et byzantine* (Colloque du CNRS, n° 559), Paris 1977, p. 221-239, en particulier p. 222.

## CHAPITRE V

# ANALYSE DU COMMENTAIRE DE DAMASCIUS SUR LA DEUXIÈME HYPOTHÈSE DU *PARMÉNIDE*

Cette analyse va montrer que, comme toujours, Damascius suit étroitement son prédécesseur, Proclus. Cependant, il ne semble faire aucune allusion aux doctrines exposées dans la *Théologie platonicienne*. Nous pensons donc que, dans cette partie de son *Commentaire*, Damascius ne s'en prend qu'au commentaire de Proclus sur la deuxième hypothèse, perdu pour nous. Toutefois, c'est le même dossier de textes platoniciens, qui est utilisé dans les deux cas : le *Politique*, le mythe du *Phèdre* et celui de la *République* viennent conforter les conclusions tirées du *Parménide*. Naturellement les *Oracles Chaldaïques* jouent aussi un rôle prépondérant.

## L'ORDRE ASSIMILATEUR

A. *Dix questions posées et résolues* (p. 199.13-208.12).

Liste des questions (p. 199.13-200.13).

1) Pourquoi cet ordre est-il appelé assimilateur ? — Les Théologiens l'appellent « principiel », Jamblique, « chef », d'autres, « hypercosmique », Orphée et les *Oracles Chaldaïques*, « assimilateur ». Les mages et les *Oracles* le nomment aussi « transmetteur », comme faisant passer l'invisible dans le visible (p. 200.14-201.6).

2) Pourquoi la similitude et la dissimilitude viennent après l'identité et l'altérité démiurgiques ? — Quatre raisons. 1) Parce que l'ordre des dieux assimilateurs suit le démiurge dont les caractères propres sont l'identité et l'altérité. 2) Ce qui explique que, dans le démiurge, les formes sont unifiées dans l'identité, tandis que les formes suivantes sont seulement semblables aux premières. 3) Dans le démiurge, les formes sont pures, ensuite elles sont qualifiées. 4) Dans le démiurge, les formes sont des modèles, ensuite elles sont des copies (p. 201.7-22).

3) Comment le démiurge et les dieux assimilateurs produisent-ils des copies ? — Neuf réponses. 1) Le démiurge est à la fois créateur, assimilateur et perfecteur du Tout, tandis que les dieux assimilateurs rendent semblable, les dieux séparés du monde gouvernent, les dieux encosmiques s'inclinent jusqu'à la matière (p. 201.23-202.2). 2) Le démiurge produit les formes en soi, les dieux assimilateurs, des copies (p. 202.3-7). 3) Le démiurge donne aux formes leur substance, les dieux assimilateurs, le pouvoir de leur ressembler (p. 202.8-9). 4) Le démiurge crée les formes démiurgiquement, les dieux assimilateurs produisent des ressemblances aux formes paternelles (p. 202.10-12). 5) Les dieux assimilateurs sont des auxiliaires du père en proportionnant la forme et la matière (p. 202.13-18). 6) Le démiurge produit de l'identité, les dieux assimilateurs, de la ressemblance (p. 202.19-25). 7) Le démiurge produit des formes réelles invisibles, les dieux assimilateurs, des images sensibles (p. 202.26-203.4). 8) Le démiurge fait subsister des formes générales et invisibles, les dieux assimilateurs, des formes individuelles et sensibles (p. 203.5-10). Précisions sur ce qui vient d'être dit, où l'on suit l'interprétation par Proclus du fragment 40 des *Oracles Chaldaïques* (p. 203.11-204.15). 9) Le démiurge engendre des substances, les dieux assimilateurs, des âmes qui leur ressemblent (p. 204.16-22).

4) Combien y a-t-il de conclusions ? — Il y a huit conclusions, car les principales sont dédoublées. Proclus dit que cette multiplication fait apparaître les hypostases principielles, et on peut ajouter qu'elle montre le caractère divisé et

multiple de cet ordre. A Arès revient la dissemblance, à Aphrodite, la ressemblance, etc., car les uns imitent l'identité, les autres, l'altérité (p. 204.23-205.17).

5) Pourquoi les conclusions sont-elles dédoublées ? — Parce que le démiurge a le caractère d'une monade, tandis que l'ordre des dieux assimilateurs a celui d'une dyade (p. 205.18-206.5).

6) Pourquoi la démonstration commence-t-elle à partir des autres et non pas de lui-même ? — Le démiurge se tient en repos en lui-même, mais les dieux assimilateurs, dans leur mouvement de conversion, commencent à partir des autres derniers. On appelle cet ordre « fontanier » parce qu'il est tendu vers les autres qui sont les derniers (p. 206.6-14).

7) Comment l'un peut-il être semblable aux autres ? — Il est impossible qu'il y ait un autre modèle que le démiurgique. Proclus dit qu'il n'y a pas de modèle du tout parce que l'on ne peut pas remonter à l'infini (p. 206.15-22).

8) Comment le semblable est-il un effet de l'identité, et le dissemblable, de l'altérité ? — Trois réponses. 1) Ressemblance et dissemblance sont des formes en soi, qui ne sont pas seulement des participations à l'identité et à l'altérité. 2) Une combinaison de formes peut produire des similitudes qui n'ont que l'apparence de l'identité. 3) L'ordre des conclusions du *Parménide* ne permet pas de confondre ces deux attributs (p. 206.23-207.20).

9) Pourquoi ressemblance et dissemblance suivent identité et altérité ? — Proclus répond que la ressemblance n'est pas un relâchement de l'identité, ni la dissemblance, de l'altérité, ce sont des formes en soi (p. 207.21-26).

10) Où Platon fait-il mention des dieux principiels ? — Les Cronides du *Gorgias* et les dieux-chefs du *Phèdre* sont des dieux principiels. C'est aussi l'opinion de Proclus et des Théologiens (p. 207.27-208.12).

B. *Analyse des deux premiers syllogismes* (p. 208.13-210.12).

1) Premier syllogisme (*Parm.* 147 C 1-148 A 6). — L'analyse se développe en cinq points. 1) On argumente d'abord à partir de la différence, ensuite à partir de l'altérité (p. 208.13-23). 2) Parménide compare les autres à l'un et dit que puisque l'un est apparu différent des autres, les autres devront être différents de lui (p. 208.24-209.8). 3) Pourquoi ajouter les expressions « ni plus ni moins » et « de façon similaire » ? Pour faire apparaître l'identique de l'altérité, pour que se produise la propriété assimilatrice, pour préciser l'altérité de l'un assimilateur, pour marquer que cet un est en rapport avec le sensible (p. 209.9-20). 4) Comment une altérité identique peut-elle se trouver dans l'un et dans les autres ? Parce que la ressemblance est semblable à l'identité, et la dissemblance semblable à l'altérité (p. 209.21-29). 5) L'un démiurgique ne peut pas être semblable aux autres, car ils diffèrent non pas d'une manière similaire, mais de la même manière (p. 209.30-210.6).

2) Deuxième syllogisme (*Parm.* 148 A 6-C 3). — Cette démonstration n'est pas seulement logique, comme Proclus le dit, mais elle considère l'altérité cachée dans l'identité et dont procède la dissemblance (p. 210.7-12).

C. *Sept notes sur le texte* (p. 210.13-212.23).

1. Note sur *Parm.* 147 C 1-2 (p. 210.13-20).
2. Note sur *Parm.* 147 C 3-6 (p. 210.21-211.4).
3. Note sur *Parm.* 147 D 3-4 (p. 211.5-7).
4. Note sur *Parm.* 147 E 6-148 A 2 (p. 211.7-21) : remarques paléographiques et grammaticales.
5. Note sur *Parm.* 148 A 5-6 (p. 211.21-212.2).
6. Note sur *Parm.* 148 C 4-7 (p. 212.2-7).
7. Note sur *Parm.* 148 C7-D4 (p. 212.7-23) : référence à la Théosophie chaldaïque.

## L'ordre séparé du monde

A. *Dix-sept questions posées et résolues* (p. 212.24-220.19).

Liste des questions (p. 212.24-214.2).

1) D'où vient l'appellation « séparé du monde », et Platon la connaît-il ? — Ces dieux sont intermédiaires entre les hypercosmiques et les encosmiques selon les Théologiens. Les *Oracles Chaldaïques* les nomment « azones ». Platon les a reconnus dans le *Politique*. Proclus et les *Oracles* reconnaissent que Cronos est une sorte de démiurge séparé du monde (p. 214.4-30).

2) Quelle est leur propriété ? — Elle est double, à la fois hypercosmique et encosmique. Proclus dit qu'un seul dieu séparé du monde commande à plusieurs dieux encosmiques (p. 215.1-7).

3) Platon introduit-il cet ordre des dieux séparés du monde par la propriété du semblable-dissemblable, comme le veut Proclus ? — Proclus se trompe. Platon divise les dieux en universels et particuliers, les universels vont des intelligibles aux intellectifs, les particuliers, des hypercosmiques aux encosmiques (p. 215.8-14).

4) Pourquoi la propriété « en contact-non en contact » vient-elle après le « semblable-dissemblable » ? — Le « semblable » entre dans la constitution de la substance, se mélange à sa totalité, reste loin d'elle et est une sorte d'identité. Le « en contact » est tout le contraire et bien inférieur (p. 215.15-23).

5) Pourquoi la propriété « en contact » ne figure pas dans la première hypothèse ? — Proclus répond correctement que la propriété « non en contact » est contenue dans celle du « non en soi-même et en un autre » (p. 215.24-216.3).

6) Que signifie pour Platon le « en contact » et le « non en contact » ici et ailleurs ? — [La réponse manque].

7) Les signes du zodiaque sont-ils des dieux séparés du monde ? — Jamblique et le raisonnement disent que non (p. 216.4-10).

8) Pour Platon, Lachésis dans la *République* et les dieux-chefs du *Phèdre* sont-ils des dieux séparés du monde ? — Ou bien les trois Parques sont des dieux séparés du monde ou aucune. Il est difficile de concevoir les dieux-chefs du *Phèdre* comme séparés du monde (p. 216.18-217.10).

9) Pourquoi Platon fait-il usage de négations ? — Les « non séparés » du monde, ou « azones », signifient la négation de la relation de ces dieux avec le monde (p. 217.11-15).

10) Pourquoi quatre conclusions seulement ? — La tétractys des conclusions imite la tétrade paternelle vers laquelle ces dieux se convertissent (p. 217.16-24).

11) Pourquoi Parménide explique-t-il la propriété « en contact » à partir du « en soi-même-en un autre », et celle du « non en contact », à partir de l'un, et de quel un ? — Tout cela peut s'expliquer par l'analogie avec le dieu Cronos. L'un dont il s'agit est l'un séparé du monde, comme Proclus le remarque (p. 217.25-219.2).

12) Comment peut-on voir dans les dieux séparés du monde l'identité et l'altérité démiurgiques ? — La propriété « en contact » est née de l'identité, celle du « non en contact », de l'altérité (p. 219.3-6).

13) Pourquoi Parménide compare-t-il l'un d'abord aux autres et ensuite à lui-même ? — Ce qui vient après le démiurge s'incline vers les autres plutôt que vers lui-même (p. 219.7-9).

14) Pourquoi fait-il ici mention de lieux ? — Selon la manière de parler chaldaïque, on distingue les dieux de l'empyrée, ceux de l'air, ceux de la terre, et Jamblique fait remonter le « en soi-même-en un autre » au lieu intelligible. Les noms sont en dépendance des lieux (p. 219.10-16).

15) Dans les incorporels, il y a quelque chose d'analogue au lieu corporel ; est-il possible de parler d'un lieu dans le cas de ces lieux ? — Proclus dit que, dans les incorporels, le supérieur est dans l'inférieur comme dans un lieu. Nous disons que le lieu est triple : dans l'inférieur, dans le semblable, dans le supérieur. Le lieu au sens propre est le dernier (p. 219.17-220.4).

16) De combien de manières se produisent les conjonctions des dieux ? — Par union, par identité, par manifesta-

tion. Proclus veut parler de rassemblement des uns avec les autres, mais il faut dire plutôt union des plusieurs, totalisation des parties, perfectionnement, ressemblance, contact, égalité (p. 220.5-11).

17) Selon Platon, les séries descendent-elles des dieux-chefs séparés du monde, comme le dit Proclus ? — Les Théologiens disent tous que le démiurge est la source de toutes les séries particulières. Chaque dieu-chef est chef d'une série particulière, les dieux séparés du monde sont les guides des séries encosmiques (p. 220.12-19).

Voilà ce qu'il fallait dire là-dessus. Pour le reste Proclus suffit (p. 220.20).

Chapitre VI

# NOTES CRITIQUES

Au cours de notre étude des six livres de la *Théologie platonicienne*, nous avons plusieurs fois noté des indices nous conduisant à penser que la partie proclienne de notre manuscrit se compose en réalité de deux tomes [1]. En effet, la numérotation la plus ancienne des cahiers, qui a été portée dans un ordre parfait jusqu'à la fin du livre III, se rencontre dans le désordre à partir du livre IV, et les numéros des cahiers changent d'emplacement. Ainsi donc nous aurions deux tomes distincts comprenant, d'une part, les livres I à III, et, d'autre part, les livres IV à VI. De plus, nous avons observé que dans ce second tome, l'encre utilisée est plus noire que celle employée dans le premier. L'écriture du copiste, qui est le même, semble aussi moins posée et plus hâtive. Mais un nouvel argument doit être considéré, qui confirme cette hypothèse. En effet, bien qu'apparemment tout le manuscrit soit copié par un seul et même copiste, il apparaît, à la simple lecture de l'apparat critique, que les livres I à III ont été transcrits avec beaucoup plus de soin que les livres IV à VI. Car, dans ce que nous pouvons appeler le second tome, l'activité d'un correcteur, qui était presque nulle dans le premier tome, devient intensive. Nous appelons $P^2$ la main de ce correcteur et nous remarquons que son type

1. Cf. *Théol. plat.* I, p. CII-CIV ; III, p. C ; IV, p. LXIV-LXVI ; V, p. LXX.

d'écriture est très voisin de celui du copiste. Les interventions de P² se sont produites très peu de temps après la copie du texte de notre traité, puisqu'elles sont enregistrées par les copies dérivées, à commencer par le manuscrit *Bodleianus Laud. gr.* 18 (sigle o) qui date de 1358.

Dans le livre V, nous avions relevé [1] douze omissions comblées par P² ; dans ce livre VI nous en ajoutons trois autres :

p. 32. 14-15 ὁ πρῶτος ... ὁ τρίτος P²marg. : om. P (f. 254r)

p. 37. 15 ἀφ' οὗ ... κατὰ P² s. u. : om. P (f. 255r) [par homoiotéleute]

p. 74. 17 τούτων τῶν θεῶν P² s. u. : om. P (f. 263v)

Outre ces accidents majeurs bien réparés, on constatera, en lisant l'apparat critique, le très grand nombre de fois où P² est intervenu pour corriger le texte du copiste. Presque à toutes les pages, on trouve une ou plusieurs interventions de ce correcteur, ce qui prouve, d'une part, que le copiste était devenu assez négligent (ou son modèle assez difficile à lire), et, d'autre part, que le correcteur P² a peut-être eu recours au modèle de P, et s'est montré, lui, très attentif. Car le lecteur P² est un homme soigneux et intelligent. Il sait souvent développer par une précision un mot de Proclus jugé trop vague : ainsi il ajoute dans l'interligne au-dessus du mot à expliquer une exégèse qui est quelquefois un renvoi à un passage antérieur. Plusieurs fois il introduit sa glose par l'adverbe δηλαδή. Une fois il recopie le texte même du *Phèdre* que Proclus est en train d'utiliser. Il ajoute des schémas et cite les *Éléments de théologie* de Proclus. Il a reconnu que l'expression τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι est un proverbe bien connu. Or, cette activité de P² ne se produit que rarement dans le premier tome et s'observe abondamment dans le second. Inversement nous croyons devoir trouver un autre correcteur qui intervient quatre fois dans les livres I et III et que nous ne retrouvons jamais dans les livres IV à VI. Ce sont des notes marginales aux feuillets 116v (= *Théol. plat.* I 3, p. 14.5-15), 117v (= I 4, p. 19.23), 164v (= III 3, p. 13.4-5), 181r (= III 22,

1. Cf. *Théol. plat.* V, p. LXXI.

p. 80.17-19) et 183v (= III 26, p. 90.13-14). Nous avons suivi la tradition en introduisant dans le texte de Proclus la note du f. 181r, une remarque tirée d'Aristote, mais ce pourrait être tout aussi bien, et peut-être même plus probablement, une glose marginale. L'écriture de ce lecteur nous semble de beaucoup postérieure à $P^2$, mais, quoiqu'il en soit, c'est un fait que ce lecteur a travaillé sur le premier tome uniquement. Dans le livre III, f. 185r (III 27, p. 99.12-16), il y a encore un supplément qui a été introduit par un correcteur dont l'écriture nous est inconnue, dans un blanc laissé par le copiste, mais il s'agissait en ce lieu de deux vers tirés des *Oracles Chaldaïques*, fr. 33.2-3, que le copiste de la *Théologie* n'avait probablement pas pu lire ou comprendre dans son modèle. Dans ce cas, il ne peut s'agir que d'un lecteur savant dont l'écriture est d'une main très personnalisée, différente de toutes les autres, et qu'il sera peut-être un jour possible d'identifier. En résumé, nos observations sur les notes marginales nous conduisent encore une fois à distinguer deux tomes dans la constitution de notre manuscrit.

D'ailleurs, si nous sommes amenés à envisager que notre manuscrit proclien se composait de deux tomes, ne serait-ce pas parce que le modèle lui-même présentait cette même division ? En effet, comment expliquer les différences constatées entre la copie des livres I à III, qui est si régulière, et celle des livres IV à VI, qui est comme chaotique [1] ? Dans le premier cas les cahiers se suivent sans interruption, dans le second la numérotation n'est pas dans l'ordre et nous oblige à imaginer que le livre IV a été copié après les livres V et VI. N'est-ce pas parce que le modèle était déjà divisé en deux tomes, que le copiste a eu à sa disposition d'abord le premier, et puis, plus tard peut-être, du second tome lui a été communiquée d'abord la partie qui contenait les livres V et VI, et enfin celle qui contenait le livre IV, parce que ce deuxième tome n'était pas relié et que le propriétaire en communiquait les livres les uns après les autres. Cette explication qui rend compte des différences observées entre les diverses

1. Cf. *Théol. plat.* I, p. CII-CIV et IV, p. LXIV-LXVI.

parties du manuscrit proclien, nous semble être la plus simple.

Naturellement, dès l'époque ancienne, le manuscrit a été relié et les livres mis dans le bon ordre. Malheureusement il a beaucoup souffert de l'humidité. De grandes taches se voient sur toute l'épaisseur du livre [1]. Le manuscrit devient de plus en plus abîmé dans les derniers feuillets, et la fin du texte dans le livre VI est dans un état défectueux. Le service de restauration de la Bibliothèque Nationale a mis toute sa compétence à réparer ce qui pouvait l'être. A partir du f. 255 jusqu'au dernier, f. 271, les feuillets ont été placés sous résille pour en consolider les bords et les fonds. Seul le feuillet 261 était encore assez intact pour échapper à ce remède. Les pages portent çà et là des taches qui font que plusieurs fois on doit deviner plutôt que vraiment lire les mots. Une syllabe est devenue illisible, et peut être facilement restituée sans aucun doute. Au moins à un endroit, f. 267, le papier est complètement troué et il a fallu faire une conjecture pour rétablir la lecture du texte, les manuscrits secondaires dépendants de P, à savoir o et n, ont fait comme nous et nous rassurent, et au lieu particulier où nous avons trouvé ce trou dans le texte, ils ont laissé un blanc, ce qui signifie que la détérioration du manuscrit remonte au moins au XIV$^{e}$ siècle [2]. Pour finir, comme nous l'avons déjà dit [3], le livre VI est incomplet et nous estimons qu'il a perdu 4 pages, c'est-à-dire 2 feuillets qui formaient un diplôme. A partir de ce lieu, ce sont les manuscrits secondaires qui nous transmettent le texte perdu.

En lisant l'apparat critique, on découvrira qu'un certain nombre de bonnes leçons ont été trouvées par le manuscrit d'Oxford, o. On sait que ce manuscrit est une copie de P après l'intervention du correcteur $P^2$ et par l'intermédiaire d'un manuscrit perdu. Ce sont en général des corrections immédiates ou des conjectures faciles. Quelques-unes de ces conjectures viennent d'une main que nous avons appelée $o^2$,

1. Murphy a fait la même observation : « Many folia are stained around the edges », dans *Mnemosyne* 45, 1993, 314.
2. Cf. *infra*, p. 88, n. 3.
3. Cf. *Théol. plat.* I, p. CIII, en rectifiant ce que nous disions alors.

et qui est peut-être celle du possesseur du livre, Jean Contostéphanos, professeur à Constantinople. D'autre part, on remarquera les conjectures souvent excellentes de Thomas Taylor. Ce traducteur plein de mérites comprenait vraiment bien la pensée de Proclus et a réussi la tâche difficile qui consistait à assainir le texte de Proclus pour le traduire. Pour finir, nous voudrions encore faire remarquer deux belles fautes provenant, semble-t-il, de la translittération de l'écriture onciale en minuscule : p. 99.18 : τελεῖ: τε ἀεὶ et p. 101.5 ἀποδρᾶναί τι : ἀποδρᾶν ἔτι. Ces fautes sont dues à une mauvaise division des mots qui est fréquente dans les manuscrits anciens et proches de la translittération ; L. G. Westerink en a relevé un grand nombre dans son édition du *Traité des Premiers Principes* de Damascius [1].

*

Comme dans les précédents volumes, pour ne pas encombrer l'apparat critique de variantes inutiles, nous en avons éliminé les fautes qui nous ont semblé sans signification critique. Nous en donnons ci-dessous la liste.

1) Bourdes évidentes ou sans postérité :

p. 9.20 πάσας P[1] : πάσεις P
p. 17.19 θησόμεθα P[1] (θ[1] ex correctione)
p. 31.3 οὐσιοποιόν o : οὐσοποιόν P
p. 43.18-19 τῇ προνοίᾳ iter. P
p. 51.5 τοῦ iter. P
p. 73.9 μέρεσι o[2] : μερίσι P o
p. 77.12 ἡμετέρας P[2] : ετέρας (sic) P
p. 77.19 σωματοειδὲς P[2] : ατοειδὲς P
p. 80.29 post ἀφομοιωτικῆς iter. ex u. sup. ἔχουσι P
p. 83.9 σωματοειδὲς P[2] : σωμαειδὲς P
p. 97.20 ἄχραντον o : ἄχαντον P
p. 97.27 νοερωτέρας o : νοεροτέρας P

1. Cf. Damascius, *Traité des Premiers Principes*, Tome I, Paris 1986, p. LXXXVII.

p. 100.15 ἐξῃρημένης o : ἐξημένης P
p. 106.17 τῇ[2] o : τι P
p. 106.28 λαχέσεως o : λαχέως P

2) Orthographica et iotacismes.

Une variante orthographique qui est constante dans ce livre VI, comme déjà dans les livres précédents, affecte le verbe γεννᾶν, son dérivé ἀπογεννᾶν, et tous les mots construits sur cette racine. Sans distinguer les divers cas, on rassemble d'abord les occurrences de cette particularité orthographique.

γεννᾶν : γενᾶν P et ἀπογεννᾶν : ἀπογενᾶν P, p. 8.20, p. 9.10, p. 24.22, p. 28.6, p. 31.18, p. 32.4, p. 34.23, p. 37.1, p. 40.25, p. 44.4, p. 63.4, p. 63.25-26, p. 67.20, p. 69.19-20, p. 75.14, p. 80.12

γέννησις : γένησις P, p. 7.17, p. 9.16, p. 9.22, p. 21.1, p. 30.4, p. 37.12, p. 42.15, p. 48.7, p. 66.10, p. 67.18, p. 73.27, p. 76.10, p. 81.9

γέννημα : γένημα P, p. 23.7, p. 24.11, p. 30.17, p. 48.10, p. 75.19

γεννητικός : γενητικός P, p. 11.1, p. 23.6, p. 24.24, p. 30.14, p. 48.25, p. 49.6, p. 49.13, p. 50.1, p. 59.20, p. 65.12, p. 71.17

ἀγεννήτως o : ἀγενήτως P, p. 31.19

Une autre variante orthographique constante concerne le nom de Φερρέφαττα écrit : Φερέφαττα P, p. 52.9 et 11, 53.4, 110.25.

Autres variantes orthographiques et iotacismes :

p. 2.4 κρονιδῶν Portus : κρονίδων P
p. 2.8 κρονιδῶν Portus : κρονίδων P
p. 6.2 ἔκγονοι Portus : ἔγγονοι P
p. 29.12 ἐξαιρῶν nos : ἐξαίρων P
p. 32.27 ἐξαιρεῖν nos : ἐξαίρειν P
p. 40.17 ἐξαιρεῖ nos : ἐξαίρει P

p. 42.3 ἐξαιρῶν nos : ἐξαίρων P
p. 44.18 χρονιδῶν Portus : χρονίδων P
p. 46.16 χρονιδῶν Portus : χρονίδων P
p. 49.30 δήμητρι o : δημῆτρι P
p. 56.4 πυρείων nos cum Platonis libris : πυρίων P
p. 60.14 ποικίλας o : πονκίλας P
p. 90.14 χρονιδῶν Portus : χρονίδων P
p. 97.16 ἐμπνεῖ o : ἐνπνεῖ P
p. 97.22 συνεχούσῃ $P^2$ : συνέχουσι P
p. 102.17 γεννήτης nos : γεννέτης P

## CHAPITRE VII

# ANALYSE DE L'ARGUMENT

*Première partie : les dieux-chefs.*

CHAPITRE 1. *Les dieux-chefs procèdent immédiatement du démiurge.*

Après le monde des dieux intellectifs, nous passons à celui des dieux-chefs. Cette classe de dieux est en continuité immédiate avec le démiurge, et le traité qui la concerne doit être rattaché à celui du démiurge. Comme les dieux-sources sont les rejetons du Père intelligible, les dieux-chefs le sont du démiurge (p. 5.6-6.5).

La dénomination de « source » et de « principe (chef) » remonte à Platon dans le *Phèdre*, où il montre la supériorité de la « source » sur le « principe (chef) ». La propriété d'être un vivant vient des dieux-sources, celle d'être inengendré, des dieux-chefs. Les dieux-chefs sont intermédiaires entre les dieux-sources et les dieux encosmiques (p. 6.6-7.3).

Parmi les dieux hypercosmiques, seuls les dieux-chefs ont la propriété d'être inengendrés, et c'est par leur être même que les dieux intellectifs ont fait procéder les dieux-chefs (p. 7.4-17).

CHAPITRE 2. *Les dieux-chefs constituent la classe hypercosmique des dieux.*

Puisque nous tenons des *Oracles Chaldaïques* le nom des dieux-chefs, il faut le retrouver dans la tradition platoni-

cienne ; de cette façon, notre discours pourra refléter la nature de la réalité (p. 7.19-8.5).

Repartons du commencement. Il y a en premier les dieux intelligibles, ils produisent tous les êtres en leur communiquant les biens, les causes primordiales sont en eux sous un mode caché, et au-dessus d'eux il y a le limitant et l'illimité qui engendrent toutes les classes de dieux (p. 8.6-20) ; en deuxième, il y a les dieux intelligibles-intellectifs qui sont en même nombre que les dieux intelligibles, mais qui multiplient les hénades et, des termes inférieurs des triades, font des existences de l'ordre de l'être, et leurs causalités sont moins unifiées (p. 8.20-28) ; en troisième, il y a les dieux intellectifs, organisés en hebdomades (p. 8.29-9.7). Ainsi l'altérité et la multiplicité procèdent dans toutes les classes de dieux (p. 9.7-9).

Les dieux-chefs sont engendrés à partir des dieux intellectifs, ils sont divisés comme les dieux intelligibles et intelligibles-intellectifs, c'est-à-dire en triades, mais ils ont une existence démiurgique et leur unité vient de la troisième triade des intelligibles ; le *Parménide* nomme leur causalité « multiplicité illimitée » en tant qu'elle suffit à l'engendrement de l'univers (p. 9.10-22).

Comme les dieux intellectifs ont procédé à partir des dieux intelligibles, de même les dieux-chefs procèdent à partir des dieux intellectifs, et de même que les dieux intelligibles révèlent la vie imparticipable cachée en eux, de même les dieux-chefs sont des images des dieux intellectifs et font passer l'existence unifiée dans une procession multiple. Les jaillissements des dieux-sources révèlent les premiers dieux-chefs (p. 9.23-10.29). Il y a donc une classe de dieux qui commandent et qui ont une unité hypercosmique. Comme il y a trois classes de dieux universels : intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs, de même il y a trois classes de dieux particuliers : hypercosmiques, hypercosmiques-encosmiques, encosmiques (p. 10.29-11.30).

Le caractère hypercosmique appartient en premier lieu à la classe des dieux-chefs. A tous les degrés, les sommets d'une classe inférieure sont semblables aux terminaisons inférieu-

res de la classe supérieure. Cette similitude se vérifie en remontant depuis les sensibles jusqu'aux classes divines pour constituer une unique chaîne depuis la première cause. C'est pourquoi les sommets des dieux particuliers, la classe des dieux hypercosmiques, ont l'universalité des dieux intellectifs, et donc les dieux-chefs sont en continuité directe avec les dieux intellectifs et le démiurge (p. 12.1-13.15).

CHAPITRE 3. *Le caractère assimilateur, propriété des dieux-chefs.*

La propriété des dieux-chefs, par laquelle ils jouent pleinement leur rôle d'intermédiaires entre les dieux intellectifs et les dieux encosmiques, est de rendre semblables tous les êtres (p. 13.17-14.17).

Par la similitude viennent à l'existence des copies à la ressemblance de leur modèle. C'est le rôle propre des dieux-chefs d'opérer cette similitude, car ce n'est pas celui des dieux intellectifs ni celui des dieux séparés du monde (p. 14.18-15.6).

Ce n'est pas non plus le rôle du démiurge qui agit par mode de cause. La propriété caractéristique du démiurge est l'identité (p. 15.7-16.6).

La monade démiurgique agit d'une manière unifiée, tandis que les dieux-chefs agissent d'une manière divisée (p. 16.7-18).

Toutes les parties du monde sont une image des dieux éternels, parce que tout ce qui procède et tout ce qui se convertit, le fait par similitude (p. 16.19-17.18).

La similitude est cause de perfection pour le monde entier, car elle préexiste à tous les genres d'être. Similitude et dissimilitude sont analogues à identité et altérité intellective (p. 17.19-18.12).

Parménide place le semblable et le dissemblable chez les dieux, car tous les êtres procèdent de l'Un supérieur à l'être (p. 18.13-19.3).

Le genre de la similitude est dans toutes les classes de dieux, dans les intelligibles à titre de cause, dans la classe

démiurgique comme auxiliaire dans l'engendrement des inférieurs, dans la classe des dieux-chefs pour tout rattacher au Père (p. 19.4-20.4).

Les théurges tiennent la même doctrine (fr. 49 des *Oracles Chaldaïques*) (p. 20.5-18).

Chapitre 4. *Énumération des puissances assimilatrices des dieux-chefs.*

On va maintenant détailler les puissances assimilatrices communes à tous les dieux-chefs. Proclus en énumère d'abord six qu'il tire de la doctrine platonicienne, et ensuite de son propre chef il en ajoute deux autres, à savoir les puissances qui causent la fécondité de la vie et celles qui élèvent les classes inférieures et dispensent tous les biens (p. 20.20-21.26).

Tous les êtres reçoivent des dieux-chefs assimilateurs leur venue à l'être, leur perfection et leur permanence (p. 21.27-22.24).

Les dieux assimilateurs produisent la sympathie et la communion de tous les êtres entre eux. La similitude rassemble tous les êtres, et bien que la procession fasse diminuer la similitude, jusqu'au dernier des êtres on trouve une ressemblance avec le premier (p. 22.25-23.19). La similitude est double : celle de la procession et celle de la conversion (p. 23.19-26).

Autour du Soleil, autour d'Hermès, il y a les démons, les âmes, les plantes, les pierres, qui ont une similitude avec eux. Autour de chaque dieu, il y a des anges, des démons, des héros, des âmes, des vivants, des plantes. La similitude réunit même les contraires. Elle assure la perfection du tout (p. 23.27-24.20).

Résumé en bref (p. 24.21-25.13).

Chapitre 5. *Division des dieux assimilateurs.*

Nous commençons l'étude des dieux-chefs dans les dialogues de Platon autres que le *Parménide* (p. 25.15-23).

La classe des dieux-chefs a son sommet uni aux dieux

intellectifs, sa limite inférieure tournée vers les degrés inférieurs, et ses classes intermédiaires pour lesquelles seuls les dieux de ces classes-là ont le caractère assimilateur (p. 25.24-26.12).

Retrouvons chez Platon la doctrine des dieux assimilateurs. La classe des dieux assimilateurs forme une triade qui se divise selon la division des pères intellectifs (père intellectif, vivification, canaux de la vie) ; en conséquence les uns sont paternels, les autres, vivifiants, les troisièmes, convertissants (p. 26.13-26). Dans les dieux intellectifs, il y a la deuxième triade des dieux immaculés et une classe gardienne, en conséquence le monde des dieux assimilateurs est divisé en puissances paternelles, processions fécondes, conversions élévatrices, garde immaculée (p. 26.27-27.16).

Chapitre 6. *La triade paternelle ou des trois pères.*

Recommençons l'exposé de la doctrine de Platon. Le démiurge, troisième des rois intellectifs, produit un univers unique. Toujours de la monade doivent sortir une série unifiée et la multiplicité, du démiurge (monade) procède donc une série de multiples démiurges. Ce sont les trois dieux-chefs qui opèrent leur création dans leurs limites propres. Il y a donc un démiurge monade et trois démiurges ou pères formant une triade (p. 27.18-29.5).

Dans le *Gorgias*, Platon rappelle le mythe chanté par Homère des trois fils de Cronos, Zeus, Poséidon et Pluton, ce sont les trois démiurges ou pères, et il attribue leur procession à Zeus. Car Zeus est double : le premier est le troisième dieu de la triade intellective, le second est le sommet de la triade des dieux-chefs (p. 29.6-23).

Il faut se garder de deux erreurs, attribuer à Cronos la démiurgie, attribuer au père, sommet de la triade, la création du monde. Le démiurge universel ne peut être compté avec les démiurges, et si l'on examine un par un les trois démiurges ou pères, on trouve que le premier est cause de l'être, le deuxième, cause de la vie, le troisième, cause de la forme et de la conversion (p. 29.24-31.11).

CHAPITRE 7. *Le Démiurge est unique et supérieur aux trois pères.*

Le démiurge ne peut pas être identifié à l'un des trois pères, il crée le tout par son être même et d'une manière indivise, tandis que les dons des pères faits au monde le sont d'une manière divisée (p. 31.13-32.7).

Les trois démiurges sont entre eux comme les termes de la triade, père-puissance-intellect. Le démiurge de l'univers possède ces trois fonctions à la fois (p. 32.8-20).

La triade démiurgique participe à l'unité du démiurge qui est la monade de cette triade. De même que l'Un est supérieur à tous les mondes de dieux, de même chaque classe de dieux procède d'un dieu qui est une monade (p. 32.21-33.15).

Platon et Orphée disent que les trois démiurges se sont répartis le royaume de leur père Cronos, et chacun exerce une démiurgie et une providence sur diverses parties du monde de la génération, tandis que le démiurge produit le monde tout entier. C'est la doctrine du *Timée* 36 C 4-42 D 2 (p. 33.16-34.12). Le démiurge ne peut donc pas faire partie des trois pères (p. 34.12-19).

CHAPITRE 8. *Zeus est double : démiurge et premier des trois pères.*

D'après Platon, Zeus est l'unique démiurge universel du monde, d'après Socrate, dans le *Gorgias*, Zeus est aussi le premier des Cronides-démiurges. Zeus est donc double (p. 34.21-35.10).

Les trois fils de Cronos, Zeus, Poséidon et Pluton, sont les trois chefs de l'univers et forment une triade de principes. On peut tous les appeler Zeus : Zeus est Zeus purement et simplement ou Grand Zeus, Poséidon est Zeus de la mer, Pluton est Zeus des enfers. Dans le *Cratyle*, Socrate traite à la fois du démiurge universel et du premier des trois pères démiurgiques (p. 35.11-36.12).

Dans le mythe du *Gorgias*, les trois Cronides naissent directement de Cronos et non de la monade démiurgique. Il faut dire que à partir du père des dieux intellectifs procèdent

le démiurge universel et la triade des dieux-chefs, le premier d'une manière indivise, les autres d'une manière divisée. Cronos est un dieu un et multiple, Zeus un dieu unitaire, les trois Cronides des dieux multiples. Zeus possède le royaume de Cronos d'une manière indivise, les trois Cronides d'une manière divisée. Les trois Cronides procèdent de Cronos en tant qu'il est pour eux un « à partir de quoi », et de Zeus, en tant qu'il est un « par quoi » (p. 36.13-37.17).

Dans les catégories du *Parménide*, Zeus procède selon le tout de Cronos, les trois démiurges selon les parties ; dans celles du *Philèbe*, Zeus a un intellect royal, les trois démiurges gouvernent d'une manière divisée (p. 37.18-26).

Dans le *Politique*, Zeus est cause des deux périodes du monde, la première période quand il conduit le monde vers le royaume de Cronos, la deuxième comme gouvernant les êtres inférieurs (p. 38.1-13).

Dans les *Lois*, 715 E 7-716 A 2, Platon parle du démiurge universel, car c'est le démiurge qui procède en premier après le mouvement et le seul qui enveloppe en lui-même le commencement, le milieu et la fin (p. 38.14-39.21).

Orphée dit la même chose, Platon s'inspire donc de la mystagogie orphique (p. 39.22-40.13).

Donc Platon distingue le démiurge universel unique et les trois démiurges, et c'est le démiurge universel qui engendre les trois démiurges et leur détermine leurs parts de providence (p. 40.14-41.6).

Toutes les expressions contenues dans le texte des *Lois* expriment la procession du monde à partir de Zeus et sa conversion vers lui (p. 41.7-29).

Si le démiurge universel est cause de la triade des démiurges, il est au-dessus d'eux. Accord sur ce point du *Timée* et des *Lois*. La triade des démiurges vérifie la triade père-puissance-intellect (p. 42.1-16).

Merveilleuse exactitude du langage de Platon, il emploie les termes extrêmes au singulier, les termes intermédiaires au pluriel ; le premier est cause de permanence, les intermédiaires, causes des générations multiples, le dernier, cause du mouvement de retour au principe (p. 42.17-27).

CHAPITRE 9. *Les lois nouvelles de la triade des pères.*

Depuis le début, on a expliqué que Zeus, comme démiurge universel, a reçu le royaume de son père Cronos d'une manière indivise et monadique, tandis que les trois Cronides l'ont reçu d'une manière divisée et triadique (p. 43.2-11).

La triade des Cronides a eu besoin de lois nouvelles qui conviennent à leur degré inférieur. Il y aura donc des lois plus diversifiées convenant aux vies plus diversifiées. Il y a donc le Zeus qui définit la première loi selon la simplicité de la vie divine, et le Zeus associé à Pluton qui définit les lois inférieures selon la diversification des genres de vie (p. 43.12-44.8).

Socrate, dans le *Gorgias*, montre la nécessité de ces lois et des juges inférieurs. Là-haut la loi est Cronienne, et Justice accompagne le Grand Zeus, ici-bas les lois sont établies et distinguées par les trois Cronides (p. 44.9-23).

Dans le *Cratyle*, Socrate tantôt rattache Zeus à Cronos, tantôt à Poséidon et Pluton, tandis que dans le *Gorgias* il parle avec plus de précision (p. 44.24-45.7).

CHAPITRE 10. *Répartition des fonctions démiurgiques dans l'univers.*

Les trois Cronides, Zeus, Poséidon, Pluton, qui sont les trois pères de la triade démiurgique, fonctionnent à tous les degrés des mondes divisés de dieux : les dieux-chefs, les dieux séparés du monde, les dieux encosmiques ; partout ils sont pères et démiurges (p. 45.9-46.2).

Ils exercent leur fonction d'une manière variée selon les cas.

Dans le cas de l'univers entier, Zeus produit les êtres, Poséidon administre les vies et les générations, Pluton, les divisions en espèces. Zeus assure la permanence, Poséidon produit la procession, Pluton, la conversion (p. 46.2-8).

Dans le cas des parties de l'univers, Zeus préside sur la sphère des fixes, Poséidon, sur les planètes, Pluton, sur le monde chthonien (p. 46.8-14).

Dans le cas des éléments, Zeus s'occupe du feu, Poséidon meut l'air et l'eau, Pluton exerce sa providence sur la terre (p. 46.14-23).

Dans le cas des régions de la terre, Zeus règne sur le séjour des âmes bienheureuses, Poséidon, sur les régions basses de la terre, Pluton, sur les régions souterraines (p. 46.23-47.11).

Dans le cas des points cardinaux, Zeus possède le Levant, Poséidon, le milieu du ciel, Pluton, le Couchant (p. 47.11-23).

Chapitre 11. *La triade Corique ou triade des dieux vivificateurs.*

La loi générale de la vivification est la plurification des monades. Comme de la monade paternelle est venue à l'existence la triade des pères, de même à partir de la monade source vient la triade vivificatrice. Cette triade est monadique, elle est un centre entre la puissance démiurgique et la puissance conversive (p. 48.2-49.17).

Platon et Orphée appellent cette triade « Corique ». Déméter est la cause générative, et sa fille Corè emplit de vie les êtres inférieurs (p. 49.18-50.3).

La classe « Corique » est double, tantôt rangée avec Zeus, tantôt avec Pluton. Corè est donc bien intermédiaire entre Déméter et Pluton dont elle est l'épouse (p. 50.4-20).

Poséidon ne s'unit jamais à Corè, étant lui-même le centre intermédiaire de la triade qui possède la causalité vivifiante. Pluton est dispensateur de sagesse, Zeus, cause d'existence. Corè s'unit aux termes extrêmes pour qu'ils aient part eux aussi à la vivification (p. 50.21-51.14).

La triade est composée de trois monades appelées par Orphée : Artémis, Perséphone, Athéna ; par les Théurges : Hécate, Âme, Vertu ; par Platon : Artémis, Pherréphatta, Athéna Souveraine (p. 51.15-52.18).

Les trois monades vivificatrices sont donc Artémis, Perséphone et Athéna. Artémis est le sommet, Perséphone la puissance vivificatrice, Athéna un intellect divin qui enveloppe les vertus. Timée confirme ce dernier point en appelant Athéna *Amie de la sagesse* et *Amie de la guerre* ; dans les *Lois*, Platon appelle Corè *Vierge pure* (p. 52.19-53.2).

Examen de la triade de Corè à partir de ce qui est dit de Pherréphatta dans le *Cratyle* (p. 53.3-54.3).

La déesse vivifiante d'ici-bas, par participation à celle de Là-haut, est principe des âmes et des vertus. Leurs formes préexistent dans les dieux assimilateurs d'où vient aussi l'immortalité des âmes. C'est aussi pour cela que les âmes gouvernent et dominent les corps (p. 54.4-55.5).

Nouvelles raisons pour appeler Perséphone la monade intermédiaire dans la triade de Corè. Le rapt de Corè est un symbole de la vivification (p. 55.6-27).

Chapitre 12. *La triade Apolloniaque ou triade des dieux élévateurs.*

On va traiter des dieux élévateurs (p. 56.2-8).

Il y a trois triades correspondant aux trois monades issues du démiurge, la triade paternelle, la triade vivificatrice, la triade de la conversion ou élévatrice. Ces trois triades dépendent de la monade démiurgique, la troisième procède à partir des sources qu'elle contient. C'est en effet dans le démiurge que se trouvent la source des idées, la source des âmes et la source du Soleil, qui remplit toutes choses de lumière (p. 56.9-57.19).

Platon appelle cette triade Apolloniaque (p. 57.20-27).

Platon et Orphée identifient le Soleil et Apollon, Orphée dans son poème, Platon dans les *Lois* (p. 58.1-26).

Dans le *Cratyle* et dans la *République* aussi, Platon montre qu'il tient pour réunies les chaînes d'Apollon et du Soleil (p. 58.27-59.18).

Les poètes eux aussi célèbrent le Soleil comme Apollon (p. 59.19-25).

Dans le *Cratyle*, l'analyse du nom d'Apollon montre encore l'analogie de ses propriétés avec celles du Soleil (p. 59.26-61.2).

Correspondance précise des quatre puissances d'Apollon et des quatre propriétés du Soleil (p. 61.3-62.8).

Même résultat à partir des textes de la *République* (p. 62.9-24).

C'est pourquoi il y a, dans le *Timée*, une double procession du Soleil (p. 62.25-63.10).

Et dans la *République*, le Soleil est appelé *rejeton du Bien*, appellation qui signifie qu'il emmène tous les êtres dans le voyage de la remontée vers le Bien à travers les degrés des deux colonnes des êtres, colonnes qui sont comparables à des *mains*, comme le disent les théurges et Platon (p. 63.11-64.16).

C'est donc le Soleil qui donne les mesures du bonheur, qui est de devenir semblables à dieu par l'élévation vers le Premier Principe (p. 64.17-65.3).

Chapitre 13. *La triade des Corybantes ou triade des dieux immaculés et gardiens.*

Venons-en à l'examen des dieux immaculés ou gardiens au degré hypercosmique (p. 65.5-16).

C'est chez Orphée que nous trouverons leur théorie, Platon ne donne que des indications sommaires à leur sujet dans les *Lois* et l'*Euthydème*. La classe de ces dieux est celle des Corybantes qui est analogue à celle des Courètes (p. 65.17-66.16).

La triade des Corybantes a besoin de la monade Athénaïque pour unifier leurs processions et accomplir leurs fonctions (p. 66.17-67.8).

Les Corybantes gardent Corè de tous côtés en assurant la fécondité des processions et des multiplications par des engendrements et des mouvements qui ne sortent pas du degré hypercosmique. Les Corybantes sont caractérisés par le couple de propriétés : abondance féconde et puissance immuable (p. 67.9-26).

Chapitre 14. *Les dieux-chefs dans le* Parménide.

Voyons ce que le *Parménide* nous apprend au sujet des dieux assimilateurs appelés aussi dieux-chefs (p. 68.2-13).

On sait que l'identique et le différent symbolisent les propriétés des dieux de la classe démiurgique. Puisque la classe des dieux assimilateurs dépend de la monade démiurgique, il faut que les symboles de cette classe dépendent des symboles démiurgiques (p. 68.14-69.4).

La classe des dieux assimilateurs fait ressembler les sensibles aux intellectifs et produit ce qui vient après elle selon la similitude et la dissimilitude, et les êtres les plus proches sont semblables, les plus lointains, dissemblables. La similitude est analogue aux causes paternelles, la dissimilitude, aux causes fécondes des dieux démiurgiques (p. 69.5-29).

La classe des dieux-chefs est donc semblable et dissemblable à elle-même et aux autres, en se rattachant à ses principes et en s'en distinguant, en convertissant les autres vers elle-même et en s'en séparant (p. 70.1-20).

Dans le *Parménide*, l'identique et le différent est comme la cause de la similitude et de la dissimilitude. Le semblable et le dissemblable procèdent à partir de la totalité du démiurge (p. 70.21-71.11).

L'identité et la différence engendrent la similitude et la dissimilitude. C'est pourquoi les dieux assimilateurs sont paternels et générateurs. Tout ce qui procède a deux processions : l'une inconnaissable, l'autre bien connue. Le semblable, lorsqu'il procède de la différence, est difficile à connaître, lorsqu'il procède de l'identité, la cause est manifeste. Pour le dissemblable, c'est la même chose. Dans le *Parménide* et chez les dieux, c'est l'inexprimable qui est antérieur à l'exprimable (p. 71.12-72.9).

### *Deuxième partie : les dieux séparés du monde.*

#### Chapitre 15. *Examen des dieux hypercosmiques-encosmiques.*

Nouveau départ pour examiner les dieux séparés du monde. Les mondes de dieux particuliers sont divisés en trois : les dieux-chefs ou hypercosmiques, les dieux encosmiques et, entre ces deux, les dieux séparés du monde (p. 72.11-73.13). Les dieux séparés du monde sont à la fois hypercosmiques et encosmiques, et cet ordre intermédiaire fait le lien entre les deux, comme dans les dieux transcendants où l'on a les dieux intelligibles, les dieux intelligibles-

intellectifs, les dieux intellectifs ; par suite il leur revient de transmettre aux inférieurs ce qui vient des supérieurs, de convertir les inférieurs vers les supérieurs et de faire le lien entre les deux (p. 73.13-74.16).

Cette classe de dieux présente les caractères suivants : elle est séparée du monde, supracéleste, immaculée, élévatrice, parfaite (p. 74.17-75.2).

La théologie de cette classe de dieux reçoit de la théologie de la classe supérieure et donne à celle de la classe inférieure (p. 75.3-8).

Le roi intelligible a fait venir à l'existence trois classes de dieux et, dans les intellectifs, trois causes rassembleuses, trois causes mainteneuses et trois causes perfectrices ; de même le démiurge produit trois classes de dieux : les hypercosmiques, les hypercosmiques-encosmiques et les encosmiques, ce sont les dieux-chefs, les dieux séparés du monde, les dieux encosmiques (p. 75.9-76.17).

CHAPITRE 16. *Le caractère psychique, propriété des dieux séparés du monde.*

Dans les dieux en général, il y a deux opérations, l'une s'applique aux objets de la providence, l'autre est séparée et transcendante. Par la première, les dieux assurent l'ordre du monde, par la seconde ils élèvent tous les êtres vers la nature intelligible (p. 76.19-77.5).

Dans le *Politique*, Platon distingue deux révolutions dans le monde : l'une est intellective et fait monter les êtres d'ici-bas vers les dieux séparés du monde, l'autre est encosmique et met en mouvement les êtres inférieurs (p. 77.6-11). Nos âmes, elles aussi, sont tantôt engagées dans le mouvement de remontée, tantôt demeurent dans le monde de la génération, avancent tantôt de la jeunesse vers la vieillesse, tantôt au contraire de la vieillesse vers la jeunesse, c'est pourquoi, dans ce dernier cas, le corporel disparaît petit à petit et l'incorporel se met à briller (p. 77.11-23).

Dans le *Phèdre*, même doctrine appliquée aux âmes (p. 77.24-78.3).

D'où vient cette capacité de gouverner aisément la totalité de l'univers sinon des dieux séparés du monde ? En effet, les dieux encosmiques ne gouvernent que leur lot, tandis qu'il appartient aux dieux séparés du monde de gouverner l'univers entier, et c'est leur caractère distinctif (p. 78.4-29).

Après le sujet de la providence, passons à celui de l'essence (p. 79.1-5). On sait ce que sont les dieux intellectifs, dieux intellectifs proprement dits et dieux assimilateurs (p. 79.5-14) ; on sait d'autre part ce que sont les dieux encosmiques (p. 79.14-19) ; il faut qu'il y ait des mondes de dieux intermédiaires plus complexes que les intellectifs et plus simples que les encosmiques (p. 79.19-24) ; donc cette classe de dieux, à côté de la classe intellective, devra posséder la nature psychique (p. 79.24-27).

Deuxième raisonnement : il y a déjà de l'âme au degré de l'intellectif, c'est le cratère des âmes, source de toutes les âmes inférieures, c'est donc forcément de là que vient aux dieux-chefs et aux dieux séparés du monde le caractère psychique. Preuve supplémentaire tirée du *Philèbe* (p. 79.28-80.14).

Comment les caractères intellectif et psychique se répartissent et agissent entre les trois classes de dieux : hypercosmiques (dieux-chefs), intermédiaires (dieux séparés du monde), encosmiques (p. 80.15-81.7).

Les trois sortes d'âmes qui correspondent aux trois classes de dieux dont on vient de parler, sont caractérisées par la prédominance d'un des trois genres utilisés dans le *Timée* pour la production des âmes : être, identité, altérité ; être et identité caractérisent les classes hypercosmiques, l'altérité, le monde d'ici-bas (p. 81.8-27).

L'intellect et l'âme dépendent des dieux séparés du monde. Ils sont déjà moins universels que les dieux qui les précèdent (les dieux-chefs), car leurs opérations et leur providence ont un caractère plus particulier (p. 81.28-82.14).

CHAPITRE 17. *Puissances et opérations des dieux séparés du monde.*

Il y a six puissances des dieux séparés du monde : elles sont transmettrices, élévatrices, celles qui relient, immaculées, perfectrices, fécondes. Ces dieux sont intermédiaires entre les dieux transcendants et les dieux cosmiques (p. 82.16-83.6). Leurs opérations correspondent à ces puissances, on peut les classer de deux façons : (1) ces dieux ont des opérations aisées, universelles, immaculées et qui tendent vers la lumière intellective ; des opérations qui révèlent les principes ; des opérations qui rattachent aux intellectifs et manifestent l'intelligible (p. 83.6-17), ou bien (2) ces dieux convertissent tous les êtres vers la lumière intellective, ils entraînent les êtres vers les dieux intellectifs, ils manifestent le lieu supracéleste ; ils agissent sur les dieux inférieurs, ils mettent en acte les intellects cosmiques, ils élèvent les âmes ; ils commandent aux âmes, président aux classes d'êtres, enroulent la multiplicité (p. 83.17-26). Tous les êtres ont reçu de cette classe de dieux une vie séparée, une opération facile, une providence surnaturelle et un gouvernement commun (p. 83.26-84.5).

CHAPITRE 18. *Les dieux séparés du monde dans le* Phèdre.

Passons à l'exposé de la doctrine des dieux séparés du monde dans quelques dialogues de Platon, avant d'arriver au *Parménide* (p. 84.7-11).

Dans le *Phèdre*, Socrate contemple la hiérarchie des mondes de dieux, les dieux encosmiques, les démons, les âmes ; il rattache les âmes aux démons, et les démons, aux dieux encosmiques ; mais ces trois degrés divins, il les place sous le gouvernement des dieux séparés du monde, qui les rattachent aux causes premières (p. 84.12-85.5).

Platon attribue à ces dieux le nombre douze, parce qu'il est total et formé de nombres parfaits. Tous les dieux séparés du monde et leurs propriétés caractéristiques doivent être rapportés à cette dodécade (p. 85.6-18).

Platon divise la dodécade en deux monades et une décade. Les monades sont Zeus et Hestia. Les dieux de la décade sont Apollon, Arès, Aphrodite, etc. Ils procurent aux âmes leurs différents genres de vie. Comme le *Timée* divise les âmes en hypercosmiques et encosmiques, de même le *Phèdre* leur donne deux chefs, directement les dieux encosmiques et, à un degré plus élevé, les dieux séparés du monde (p. 85.19-86.12).

Pour ces dieux, la dodécade n'est pas un nombre numérique, mais une propriété caractéristique de leur existence. Tout comme la dyade est symbole de puissance féconde, la triade, de perfection, la dodécade est le symbole de la procession complète. En effet, les dieux séparés du monde achèvent la procession des dieux hypercosmiques et sont à la tête des dieux célestes (p. 86.13-87.5).

Chapitre 19. *Les dieux séparés du monde dans le* Phèdre (suite).

Il y a une dodécade hypercosmique de dieux-chefs, une dodécade encosmique céleste et une dodécade intermédiaire qui est celle des dieux séparés du monde ; cette dernière dodécade assure la connexion entre les deux autres. Cherchons à placer les dieux du *Phèdre* et en particulier leur grand chef, Zeus. Est-il intellectif, assimilateur, séparé du monde ou encosmique ? (p. 87.7-24).

Il n'est pas intellectif, car la monade intellective referme le plan intellectif et transcende tous les autres dieux. Il ne peut donc pas y avoir douze chefs de l'univers, mais un seul. Le Zeus démiurgique est créateur de tout, tandis que le Zeus du *Phèdre* conduit seulement le char ailé. Le Zeus du *Phèdre* préside sur le genre de vie philosophique et est cause des genres de vie d'une manière divisée, tandis que le Zeus démiurgique est cause et même pré-cause de tous ces genres d'une manière indivise (p. 87.25-89.8).

Il n'est pas non plus encosmique. On ne saurait où placer les dieux qui le suivent, qui sont justement les dieux encosmiques. Il transcende donc les dieux encosmiques. Pourtant

les dieux qui l'accompagnent, partagent son gouvernement. Donc ce sont ou des dieux assimilateurs ou des dieux séparés du monde. Si le Zeus du *Phèdre* est un dieu assimilateur, il sera à la tête d'une triade et non pas à la tête d'une dodécade. Donc il n'est pas un dieu assimilateur (p. 89.9-91.2).

Le Zeus du *Phèdre* paraît donc différent de tous les autres Zeus, démiurgique, assimilateur, encosmique. On doit donc le compter au nombre des dieux séparés du monde, en continuité avec les dieux encosmiques, mais les transcendant. Conduisant le char ailé, il a un caractère céleste, mais appelé Grand il transcende les dieux célestes (p. 91.3-27).

Toute la dodécade du *Phèdre* est séparée du monde et supracéleste. Si le premier de ces douze dieux est hypercosmique, les autres le sont également ; ils conduisent des démons et une foule d'êtres divins, et ils exercent le gouvernement des dieux séparés du monde (p. 91.28-92.15).

Chapitre 20. *D'où vient le nombre douze ?*

Les dieux séparés du monde ont procédé à partir des dieux qui les précèdent, à savoir les dieux-chefs assimilateurs, et à partir des dieux intellectifs. Or les processions des dieux assimilateurs se divisent en quatre : paternelles, fécondes, élévatrices et gardiennes ; celles des dieux intellectifs en trois : premières, intermédiaires et dernières. Donc les dieux séparés du monde procèdent selon la triade et se multiplient selon la tétrade. En conséquence leur nombre sera douze (p.92.17-93.25).

Chapitre 21. *Structure et propriété caractéristique de la dodécade.*

Parmi les douze dieux séparés du monde, Zeus et Hestia se distinguent des dix autres par leur rang plus hégémonique. Par sa transcendance, Zeus élève tous les autres, Hestia les fait participer à sa propriété caractéristique. En effet, les dieux qui forment une décade dépendent de ces deux monades : Zeus est cause de mouvement, Hestia, de stabilité (p. 93.27-95.1). Chez les dieux, il y a deux formes de conver-

sion, vers soi-même et vers les principes ; elles sont indivises chez Cronos, mais divisées aux degrés inférieurs, en particulier Hestia est cause de la conversion vers soi-même, Zeus, de la conversion vers les principes premiers. Il en résulte que Zeus est au nombre des dieux paternels, Hestia, au nombre des dieux immaculés, comme Proclus l'a déjà montré (p. 95.1-14).

Stabilité, immutabilité, uniformité viennent de Hestia, les mouvements, de Zeus, les autres propriétés (révélation, fécondité, immutabilité), des autres dieux de la décade (p. 95.15-96.9).

La propriété caractéristique de commander est celle des dieux-chefs, la propriété caractéristique d'être rangé en bon ordre est celle des dieux encosmiques, les deux propriétés caractéristiques ensemble appartiennent aux dieux séparés du monde, conformément à la position intermédiaire des dieux séparés du monde entre les dieux-chefs et les dieux encosmiques, séparés comme les dieux-chefs, en contact avec les dieux encosmiques (p. 96.10-29).

Chapitre 22. *Les triades des douze dieux.*

Examinons les quatre triades des dieux séparés du monde (p. 97.2-6).

La triade démiurgique se compose comme suit : Zeus prend soin de tout, Poséidon gouverne le monde psychique, engendre et met les âmes en mouvement, Héphaistos insuffle la nature dans les corps et fabrique les astres (p. 97.7-17).

La triade gardienne se compose comme suit : Hestia maintient les êtres identiques et immaculés, Athéna garde les vies inflexibles, Arès fait briller la force, la puissance et la solidité sur les natures corporelles (p. 97.18-98.2).

La triade vivifiante se compose comme suit : Déméter engendre toute la vie encosmique, Héra fait procéder les classes d'âmes, Artémis perfectionne l'imperfection de la nature ; protectrice des naissances, on l'appelle « Lochia » (p. 98.3-13).

La triade élévatrice se compose comme suit : Hermès dispense la philosophie et ramène les âmes vers le Bien, Aphrodite est cause de l'inspiration amoureuse et familiarise les âmes avec le Beau, Apollon dirige toutes choses par l'art des Muses et attire vers la lumière intellective (p. 98.14-24).

Voilà le chœur des douze dieux séparés du monde. Socrate, dans le mythe du *Phèdre*, donne à ces dieux des chars. Ce sont des symboles des âmes tant hypercosmiques qu'encosmiques. Dans les âmes hypercosmiques les chars sont ailés, parce que le psychique est uni à l'intellectif. Dans les âmes encosmiques, Platon distingue chevaux et cocher. A cause de cette distinction des puissances, l'opération des âmes encosmiques est liée au temps, tandis que, pour les âmes hypercosmiques, le temps se change en éternité (p. 98.25-99.21).

Chapitre 23. *Les Parques de* République X *sont des dieux séparés du monde.*

Dans la *République* X, Platon rapporte la cause primordiale de l'ordre du Tout à une monade et une triade : la monade exerce l'autorité, la triade, la procession et l'opération. Encore un cas d'unité qui précède la multiplicité. La triade est celle des Parques, la monade s'appelle Nécessité, qui fournit la limite, l'ordre et le bien aux êtres du Tout, en les soumettant aux lois du démiurge (p. 99.23-101.5).

Dans quels mondes de dieux ranger cette monade et cette triade ? Observons que la monade Nécessité transcende totalement les dieux encosmiques, la triade des Parques est au contact des révolutions célestes, qu'elles mettent en mouvement avec leurs mains (p. 101.6-102.2).

Puisque la triade est subordonnée à la monade, l'une est dans une classe de dieux supérieure à l'autre. La monade Nécessité, Mère des Parques, doit être rangée dans le monde intellectif, comme l'était Adrastée dans le monde intelligible-intellectif, parce que sa providence a un caractère total et son opération est indivise. Comme le démiurge est le géniteur de l'univers, Nécessité garde indissoluble l'ordre de l'univers (p. 102.3-20).

Les Parques de la triade appartiennent aux dieux séparés du monde. Elles ne font que toucher le ciel et sont à la fois en contact et sans contact avec les révolutions célestes et les êtres sensibles. Elles sont donc séparées du monde, bien qu'il existe aussi des Parques encosmiques. En cela, les Parques vérifient le cas général de tous les dieux (p. 102.21-103.21).

Le mythe platonicien présente les Parques comme faisant alterner leurs opérations manuelles, cela exprime la diversité de leurs propriétés (p. 103.22-104.13).

L'ordre des Parques a été discuté dans le passé. Il faut suivre celui indiqué par Platon dans les *Lois* : (1) Lachésis, (2) Clôthô, (3) Atropos. D'ailleurs puisque Lachésis chante le passé, Clôthô, le présent, Atropos, l'avenir, c'est l'ordre qui convient. Les opérations accomplies par les Parques avec leurs mains donnent le même résultat : Lachésis se sert de ses deux mains, Clôthô, de la main droite, Atropos, de la main gauche. Nous retrouvons encore le même ordre (p. 104.14-106.8).

A la fin du mythe de la *République*, les âmes se présentent successivement à Lachésis, à Clôthô et à Atropos, donc dans le bon ordre des Parques. De plus les genres de vie sont présentés aux âmes par Lachésis, Clôthô tisse celui qu'elles ont choisi, Atropos rend leur choix définitif. C'est toujours le même ordre. Lachésis, comme Nécessité, joue donc le rôle de mère pour les Parques (p. 106.9-108.4).

Les symboles des Parques expriment leurs attributs : elles se tiennent sur les cercles = leur autorité ; elles sont établies sur des trônes = au-dessus du ciel ; elles sont assises à égale distance = leur distinction ; elles portent des bandelettes sur leur tête = leur lumière divine ; elles sont vêtues de blanc = les êtres qui participent d'elles ; elles célèbrent le passé, le présent, le futur = leurs opérations (p. 108.5-109.17).

Chapitre 24. *Les dieux séparés du monde dans le* Parménide.

Terminons avec l'enseignement du *Parménide* au sujet des dieux séparés du monde (p. 109.19-24).

Après le couple d'opposés : semblable-dissemblable, Platon introduit le couple : en contact-en non-contact, et avec soi-même et avec les autres. Remarquons qu'après le degré démiurgique, toutes les classes de dieux dédoublent leurs propriétés : avec elles-mêmes et avec les autres. Le « en contact » désigne une parenté et une providence relatives à nous, le « en non-contact », une séparation. Ces propriétés correspondent aux dieux séparés du monde, comme on l'a vu dans les exemples platoniciens tirés de la *République*, du *Cratyle* et du *Phédon* (p. 109.25-111.2).

L'un de ce monde de dieux séparés du monde est en contact et en non-contact avec les autres, il est donc intermédiaire entre les classes qui le précèdent et qui le suivent. En contact et en non-contact avec soi-même signifient en lui la multiplicité rassemblée dans l'unité (p. 111.3-112.2).

Les propriétés fournies par le *Parménide* pour cette classe de dieux, signifient qu'elle est unifiée et multipliée, uniforme et changeante, demeurant et procédant, participée et imparticipable. Elle est donc supracéleste (p. 112.3-14).

Passons aux causes de l'engendrement de ces dieux. Leur unité montre qu'ils procèdent à partir de l'un. Le fait d'être en soi-même implique la capacité d'être en contact avec soi-même, cela leur vient des dieux immaculés. Dans ces dieux, le « en soi-même » contient causalement le « en contact », ici-bas, il est reçu par participation (p. 112.15-113.10).

Parménide semble argumenter à partir du « en un autre », c'est étonnant parce que, tandis que dans la première procession le « en un autre » est supérieur au « en soi-même », dans cette procession des dieux séparés du monde, le « en un autre » serait inférieur au « en soi-même ». Mais Parménide ne dit pas : « en un autre », il dit : « en des autres », ces autres sont la monade démiurgique et les dieux assimilateurs. L'un du degré démiurgique fait briller sur les dieux séparés du monde l'identique et le différent, l'un du degré assimilateur, la similitude séparée, l'un du degré séparé du monde diffère des dieux encosmiques et transcende « les autres » (p. 113.11-114.7).

Les dieux séparés du monde procèdent donc des causes premières : de l'un, ils reçoivent la transcendance par rapport aux sensibles, de la causalité démiurgique, l'aisance dans l'opération, des dieux assimilateurs, le fait qu'ils sont établis au-dessus des autres (p. 114.8-18).

Pour le reste, on se reportera à l'exégèse de ce texte de la deuxième hypothèse dans le *Commentaire* de Proclus (p. 114.19-22).

# ABRÉVIATIONS

## 1. *Textes de Proclus*

*De decem dub.* = *De decem dubitationibus circa providentiam*, dans *Procli Tria Opuscula* ed. H. Boese, Berlin 1960, p. 3-108, et Proclus, *Trois études sur la providence* I : *Dix problèmes concernant la providence* par D. Isaac (Coll. des Univ. de France), Paris 1977.

*De mal. subs.* = *De malorum subsistentia*, *ibid.*, p. 172-265, et Proclus, *Trois études sur la Providence* III : *De l'existence du mal* par D. Isaac (Coll. des Univ. de France), Paris 1982.

*De prov.* = *De providentia et fato et eo quod in nobis*, *ibid.*, p. 109-171, et Proclus, *Trois études sur la providence* II : *Providence, fatalité, liberté* par D. Isaac, Paris 1979.

*El. phys.* = *Procli Elementatio physica* ed. H. Boese, Berlin 1958.

*El. theol.* = Proclus, *The Elements of Theology* by E.R. Dodds, Oxford 1933, ²1963 (texte).

*H.* = *Procli Hymni* ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957 ; tr. fr. H.D. Saffrey, Paris 1994.

*Hypot.* = *Procli Hypotyposis astronomicarum positionum* ed. C. Manitius, Leipzig 1909.

*In Alc.* = Proclus, *Commentary on the First Alcibiades* by L.G. Westerink, Amsterdam 1954, et Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon* I et II, par A. Ph. Segonds (Coll. des Univ. de France), Paris 1985-1986.

*In Crat.* = *Procli In Platonis Cratylum commentaria* ed. G. Pasquali, Leipzig 1908, ²1994.

*In Eucl.* = *Procli In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* ed. G. Friedlein, Leipzig 1873, ²1967.

*In Parm.* = *Procli Commentarium in Plajtonis Parmenidem*, dans *Procli Opera inedita*[2] ed. V. Cousin, Paris 1864, col. 617-1242, et Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, traduction de Guillaume de Moerbeke I et II, par C. Steel, Leuven-Leiden 1982-1985.

*In Remp.* = *Procli In Platonis Rem publicam commentarii* ed. G. Kroll, 2 vol., Leipzig 1899-1901.

*In Tim.* = *Procli In Platonis Timaeum commentaria* ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig 1903-1906.

*Théol. plat.* = (pour les livres I-V) Proclus, *Théologie platonicienne* (Coll. des Univ. de France), t. I, Paris 1968, t. II, Paris 1974, t. III, Paris 1978, t. IV, Paris 1981, t. V, Paris 1987, (pour le livre VI), *infra*, p. 1-114.

## 2. *Autres Textes*

*Anon. Prol.* = *Prolégomènes à la philosophie de Platon* par L.G. Westerink, J.Trouillard et A.-Ph. Segonds (Coll. des Univ. de France), Paris 1990.

Damascius, *De princ.* = *Traité des Premiers Principes* I-III par L.G. Westerink et J. Combès (Coll. des Univ. de France), Paris 1986-1991.

— *In Parm.* = *Commentaire du Parménide de Platon* (Coll. des Univ. de France), par L.G. Westerink, J. Combès et A. Segonds, I-II, Paris, 1997. *In Parmenidem*, ed. C. Ae. Ruelle, II, Paris 1889, p. 130-322.

— *In Phaed.* I et II = *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, Damascius, by L.G. Westerink, Amsterdam 1977.

— *In Phil.* = Damascius, *Lectures on the Philebus* by L.G. Westerink, Amsterdam 1959, [2]1982.

— *V. Isid.* = *Damascii Vitae Isidori reliquiae* ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

Hermias, *In Phaedr.* = *Hermiae in Platonis Phaedrum scholia* ed. P. Couvreur, Paris 1901, [2]Hildesheim 1971 (avec un index et un avant-propos par C. Zintzen).

Marinus, *V. Procli* = *Marini Vita Procli* ed. J.F. Boissonade, Leipzig 1814 ; éd. H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds (Coll. des Univ. de France), à paraître.

Atticus, *Fragm.* = Atticus, *Fragments* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1977.

Numénius, *Fragm.* = Numénius, *Fragments* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1973.

*Or. Chald.* = *Oracles Chaldaïques* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1971, $^{2}$1989.

*Orph.* = *Orphicorum fragmenta* coll. Otto Kern, Berlin 1922.

Simplicius, *In Phys.* = *Simplicii in Aristotelis physicorum libros* ed. H. Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca IX-X), Berolini 1882-1885.

Syrianus, *In Met.* = *Syriani In Metaphysica commentaria* ed. G. Kroll, Berolini 1902.

### 3. *Ouvrages de référence*

Denniston = J.D. Denniston, *The Greek Particles*$^{2}$, Oxford 1954.

Dodds = E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*$^{2}$, Oxford 1963 (Introd. et Comm.).

Kroll = G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894, $^{2}$Hildesheim 1962.

Kühner-Gerth = R. Kühner und B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*$^{2}$, 2 vol., Leipzig 1898-1904.

Lewy = H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, et nouvelle édition par Michel Tardieu (Études Augustiniennes), Paris 1978.

Zeller = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*$^{5}$, Leipzig 1923.

DELG = *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* par P. Chantraine, Paris 1968-1980.

LSJ = Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*$^{9}$, Oxford 1996 (avec un nouveau supplément).

PG = *Patrologia Graeca*.

PW = Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*.

# SIGLA

Codex praecipuus :
P = *Parisinus graecus* 1813

Codices inferiores :

f = *Riccardianus graecus* 70 (cod. Camariotis et Ficini)

g = *Parisinus graecus* 2018

n = *Monacensis graecus* 547 (cod. Bessarionis)

o = *Bodleianus Laud. Gr.* 18 (cod. Contostephani et Pici)

z = consensus codicum f g n o

M = scriba in scribendo
$M^1$ = scriba in revisendo
$M^2$ = revisor certo distinctus a scriba
$M^x$ = revisor indistinctus
[...] = interpolatio delenda
<...> = additio facienda
*** = lacuna statuenda
†...† = locus nondum sanatus
/// = rasura trium litterarum
γρ. = γράφεται
mg. = in margine
sch. = scholia

**PROCLUS**
**Professeur de philosophie platonicienne**

**THÉOLOGIE PLATONICIENNE**

---

## PRINCIPAUX SUJETS TRAITÉS DANS LE LIVRE VI

**1. Que le monde des dieux-chefs est en continuité avec les dieux intellectifs ; que l'on peut tirer la division entre dieux-sources et dieux-chefs des écrits de Platon aussi, en étudiant sa doctrine au sujet des âmes.**

**2. Comment ont procédé les dieux-chefs ; que la propriété hypercosmique n'appartient qu'à ces seuls dieux.**

**3. Quelle est la propriété des dieux-chefs ; que le caractère assimilateur [1] est ce qui les caractérise par dessus tout ; comment les causes de l'assimilation sont précontenues, d'une part dans le démiurge, d'autre part dans le modèle intelligible.**

**4. Quelles sont les puissances des dieux assimilateurs ; quelles sont leurs opérations ; combien ils donnent de biens, non seulement au monde, mais aussi à tous les êtres encosmiques.**

**5. Quelles sont les divisions des dieux assimilateurs ; que la plus grande partie de l'exposé concerne les classes intermédiaires parmi eux.**

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 119.

## ΠΡΟΚΛΟΥ
## ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

# ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

---

## ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ ΕΚΤΟΥ

**α′. Ὅτι συνεχής ἐστι τοῖς νοεροῖς ὁ ἡγεμονικὸς τῶν θεῶν διάκοσμος· καὶ ὅτι τὴν εἰς τὰς πηγὰς καὶ ἀρχὰς διαίρεσιν λάβοι τις ἂν καὶ ἐκ τῶν Πλάτωνος διὰ τῆς περὶ τὰς ψυχὰς θεωρίας.**

**β′. Πῶς προῆλθον οἱ ἡγεμονικοὶ θεοί, καὶ ὅτι ἡ ὑπερκόσμιος ἰδιότης τούτοις μόνοις προσήκει τοῖς θεοῖς.**

**γ′. Τίς ἡ ἰδιότης τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν, καὶ ὅτι τὸ ἀφομοιωματικὸν αὐτῶν ἐστι μάλιστα χαρακτηριστικόν· καὶ πῶς μὲν ἐν τῷ δημιουργῷ, πῶς δὲ ἐν τῷ νοητῷ παραδείγματι προείληπται τὰ τῆς ἀφομοιώσεως αἴτια.**

**δ′. Τίνες αἱ δυνάμεις τῶν ἀφομοιωματικῶν θεῶν, τίνες αἱ ἐνέργειαι, πόσα τὰ ἀπ᾽ αὐτῶν ἐνδιδόμενα ἀγαθὰ τῷ τε κόσμῳ καὶ τοῖς ἐγκοσμίοις ἅπασιν.**

**ε′. Τίνες αἱ διαιρέσεις τῶν ἀφομοιωματικῶν θεῶν, καὶ ὅτι περὶ τῶν μέσων ἐν αὐτοῖς τάξεων ὁ πλεῖστος γίνεται λόγος.**

1-4 Titulum praebet P || 6 τὴν (s.u. scr.) P² : om. P || 19 αὐτοῖς nos : αὐταῖς P.



6. Plusieurs démonstrations pour établir que, non seulement pour Platon, mais aussi pour les autres théologiens, il y a un démiurge unique, supérieur aux trois démiurges.

7. Que Zeus est double : le premier, supérieur aux trois Cronides, <le second, coordonné avec eux> ; comment les trois Cronides procèdent à partir de Cronos et du premier Zeus [1].

8. Que pour Platon aussi la monade démiurgique est venue à l'existence avant les trois Cronides ; démonstrations à partir de ce qui est dit dans le *Politique* et dans les *Lois*.

9. Arguments plus clairs établissant ces résultats à partir de ce qui est dit dans le *Gorgias* et dans le *Cratyle*.

10. Qui sont les trois démiurges et quel ordre ont-ils les uns par rapport aux autres ; quelles sont leurs processions et leurs divisions dans le monde.

11. Quelle est la triade vivifiante dans les dieux-chefs ; d'où pouvons-nous prendre chez Platon des points de départ pour étudier son unité et sa division.

12. Quelle est, dans les dieux-chefs, la triade qui convertit ; quelle est sa monade ; dans ce chapitre, on détermine aussi qu'Apollon est un avec le Soleil et comment, à partir de ce qui est dit au sujet d'Apollon, on pourrait remonter à la doctrine des classes solaires.

13. Quelle est la classe immaculée des dieux-chefs ; comment peut-on tirer, dans les dialogues de Platon aussi, des notions à son sujet.

14. Comment Parménide a traité à fond le sujet des dieux-chefs immédiatement après le degré démiurgique ; qu'il a

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 119-120.

ϛʹ. Ἀποδείξεις πλείους ὅτι καὶ κατὰ Πλάτωνα καὶ κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους εἷς δημιουργός ἐστι πρὸ τῶν τριῶν.

ζʹ. Ὅτι διττὸς ὁ Ζεύς, ὁ μὲν πρὸ τῶν τριῶν Κρονιδῶν, *** · καὶ πῶς οἱ τρεῖς ἀπό τε τοῦ Κρόνου προέρχονται καὶ τοῦ ἑνὸς Διός.

ηʹ. Ὅτι καὶ κατὰ Πλάτωνα προϋφέστηκεν ἡ δημιουργικὴ μονὰς τῶν τριῶν Κρονιδῶν, ἀπό τε τῶν ἐν τῷ Πολιτικῷ καὶ τῶν ἐν Νόμοις ῥηθέντων ἀποδείξεις. |

θʹ. Ἀπὸ τῶν ἐν Γοργίᾳ καὶ τῶν ἐν Κρατύλῳ ῥηθέντων ὑπομνήσεις τῶν αὐτῶν ἐναργέστεραι.

ιʹ. Τίνες οἱ τρεῖς δημιουργοὶ καὶ τίνα τάξιν ἔλαχον πρὸς ἀλλήλους, τίνες τε αὐτῶν αἱ πρόοδοι καὶ αἱ περὶ τὸν κόσμον διαιρέσεις.

ιαʹ. Τίς ἡ ζωογόνος τριὰς ἐν τοῖς ἡγεμονικοῖς θεοῖς, καὶ πόθεν ἂν λάβοιμεν ἀπὸ τῶν Πλάτωνος ἀφορμὰς περί τε τῆς ἑνώσεως αὐτῆς καὶ τῆς διαιρέσεως.

ιβʹ. Τίς ἡ ἐπιστρεπτικὴ τριὰς τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν καὶ τίς ἡ ἐν αὐτῇ μονάς · ἐν ᾧ καὶ περὶ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος πρὸς τὸν Ἥλιον ἑνώσεως διώρισται, καὶ ὅπως ἄν τις ἐκ τῶν περὶ Ἀπόλλωνος λόγων ἐπαχθείη πρὸς τὴν τῶν Ἡλιακῶν τάξεων θεωρίαν.

ιγʹ. Τίς ἡ ἄχραντος τάξις τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν, καὶ ὅπως ἄν τις καὶ ἐκ τῶν Πλάτωνος λάβοι περὶ αὐτῆς ἔννοιας.

ιδʹ. Πῶς ὁ Παρμενίδης ἐφεξῆς τῇ δημιουργικῇ τάξει τὸν περὶ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν λόγον συνεπεράνατο, καὶ

5 lacunam signauimus, supple ex. gr. ὁ δὲ συντεταγμένος πρὸς αὐτούς, cf. infra, p. 35.10 || προέρχονται Portus : προέρχεται P || 18 ἡγεμονικῶν nos : ἡγεμονιῶν P ἡγεμόνων o || 19 ἡ o : ᾗ P.



caractérisé toute la classe des dieux-chefs au moyen de la similitude et de la dissimilitude.

15. Quelle est la classe hypercosmique-encosmique des dieux ; comment, par leur entremise, ils assurent la continuité dans la classe des dieux qui ont procédé à partir du démiurge.

16. <Quelle est la propriété>[1] des dieux séparés du monde, selon laquelle ils sont caractérisés ; comment, par cette propriété, ils transcendent le Tout et sont coordonnés aux dieux encosmiques.

17. Quelles sont les puissances communes des dieux séparés du monde ; quelles leurs opérations communes qui conviennent à l'être qui leur est généralement attribué.

18. Au sujet des douze dieux-chefs du *Phèdre*, qu'ils possèdent un rang de dieux séparés du monde.

19. Que le grand dieu-chef Zeus et toute la dodécade des dieux-chefs sont des dieux séparés du monde, plusieurs démonstrations plus claires.

20. D'où vient le nombre de la dodécade dans les dieux séparés du monde, démonstration à partir des causes antécédentes.

21. Quelle est la division des dieux-chefs séparés du monde en deux monades et une décade ; quelle est la propriété caractéristique[2] de ces monades.

22. Exposé théologique relatif à chacun des douze dieux, révélant les propriétés de chacun d'eux à partir des êtres qu'ils administrent.

23. Au sujet de la Mère des Parques dans la *République* et au sujet de la triade même des Parques : quel ordre elles ont entre elles ; quelles sont leurs puissances qui sont enseignées par les symboles divins ; quelles sont leurs opérations ; comment Platon désigne leur propriété caractéristique comme séparée du monde.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 120.

ὅτι διὰ τῆς ὁμοιότητος καὶ τῆς ἀνομοιότητος τὴν πᾶσαν αὐτῶν τάξιν ἐχαρακτήρισεν.

ιε'. Τί τὸ ὑπερκόσμιον ἅμα καὶ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος, καὶ ὅπως διὰ τῆς ἑαυτῶν μεσότητος τὴν συνέχειαν σῴζουσι τῶν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ προελθόντων θεῶν.

ιϛ'. ⟨Τίς ἡ ἰδιότης⟩ τῶν ἀπολύτων θεῶν, καθ' ἣν χαρακτηρίζονται· καὶ πῶς ἐξῄρηνταί τε τοῦ παντὸς κατὰ ταύτην καὶ συντάττονται πρὸς τοὺς ἐγκοσμίους θεούς.

ιζ'. Τίνες αἱ κοιναὶ δυνάμεις, τίνες αἱ κοιναὶ ἐνέργειαι τῶν ἀπολύτων θεῶν, συμφωνοῦσαι πρὸς τὴν παραδεδομένην αὐτῶν οὐσίαν.

ιη'. Περὶ τῶν ἐν Φαίδρῳ δυώδεκα ἡγεμόνων, ὅτι τάξιν ἀπόλυτον ἔχουσιν.

ιθ'. Ὅτι καὶ ὁ μέγας ἡγεμὼν Ζεὺς καὶ πᾶσα ἡ δυωδεκὰς τῶν ἡγεμόνων ἀπόλυτός ἐστιν, ἀποδείξεις πλείους καὶ ἐναργέστεραι. |

κ'. Πόθεν ὁ ἀριθμὸς ὁ τῆς δυωκαιδεκάδος ἐν τοῖς ἀπολύτοις θεοῖς, ἀπὸ τῶν προηγουμένων αἰτίων ἀπόδοσις.

κα'. Τίς ἡ εἰς δύο μονάδας καὶ δεκάδα μίαν διαίρεσις τῶν ἀπολύτων ἡγεμόνων, καὶ τίς αὐτῶν ἡ ἰδιότης.

κβ'. Θεολογία περὶ ἑκάστου τῶν δώδεκα θεῶν, ἀπὸ τῶν διοικουμένων τὰς ἰδιότητας αὐτῶν ἐκφαίνουσα.

κγ'. Περὶ τῆς ἐν Πολιτείᾳ μητρὸς τῶν Μοιρῶν καὶ περὶ αὐτῆς τῆς τῶν Μοιρῶν τριάδος, τίνας πρὸς ἀλλήλας ἔχουσι τάξεις, τίνες αὐτῶν αἱ δυνάμεις διὰ τῶν θείων παραδίδονται συμβόλων, τίνες αἱ ἐνέργειαι, πῶς χαρακτηρίζει τὴν ἀπόλυτον αὐτῶν ἰδιότητα.

6 τίς ἡ ἰδιότης suppleuimus : πῶς P, uide adnotationem || 10 ἀπολύτων nos : ἀπολυθέντων P || 20 μίαν (s.u. scr. ν) P[2] : μία P || 21 ἰδιότης nos (cf. infra, p. 94.19 et 96.6) : μία διαίρεσις P (iter. e u. sup.).



24. Comment Parménide a traité à fond, immédiatement après les dieux assimilateurs, le sujet des dieux séparés du monde ; comment il a caractérisé la propriété de leur classe au moyen du *être en contact* et du *être séparé*.

κδʹ. Πῶς ὁ Παρμενίδης τὸν περὶ τῶν ἀπολύτων θεῶν λόγον ἐφεξῆς τοῖς ἀφομοιωματικοῖς θεοῖς συνεπεράνατο, καὶ πῶς τῷ ἅπτεσθαι καὶ τῷ χωριστῷ τὴν ἰδιότητα τῆς τάξεως αὐτῶν ἐχαρακτήρισεν.

**PROCLUS**
**Professeur de philosophie platonicienne**

# THÉOLOGIE PLATONICIENNE
## LIVRE VI

---

[*Première partie : Les dieux-chefs*]

### 1

[*Les dieux-chefs procèdent immédiatement du démiurge*]

Voilà donc comment nous devions célébrer le monde hebdomadique des dieux intellectifs, nous qui suivons les pensées secrètes de Platon [1]. Après ce monde-là de dieux, nous voulons examiner successivement les multiples processions des mondes de dieux-chefs et ramener leur unique unification à la doctrine intellective du *Parménide* [2]. En effet, cette classe de dieux est en continuité avec *le démiurge et père* de l'univers et lui est étroitement unie [3], elle procède à partir de lui et elle est menée à la perfection et à la conversion par la puissance perfectrice du démiurge. Pour cette raison, il faut rattacher l'explication des dieux qui commandent le Tout, au traité relatif au démiurge, et faire ressembler les discours aux réalités *dont ils sont les interprètes*[4]. En effet, toutes les chaînes de dieux-chefs ont leur sommet dans l'unique

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 120-122.

ΠΡΟΚΛΟΥ
ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

# ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

## ΒΙΒΛΙΟΝ ΕΚΤΟΝ

---

### α'

**Ὁ μὲν τοίνυν τῶν νοερῶν θεῶν ἑβδομαδικὸς αἰὼν διὰ τούτων ἡμῖν ἀνυμνήσθω, τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἑπομένοις μυστικοῖς διανοήμασι. Μετὰ δὲ τοῦτον ἐφεξῆς τὰς τῶν ἡγεμονικῶν διακόσμων πολυειδεῖς προόδους καταθεασώμεθα καὶ τὴν μίαν ἕνωσιν αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ Παρμενίδου νοερὰν θεωρίαν ἐπανάγωμεν. Συνεχὴς γὰρ τῷ δημιουργῷ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων ἡ τάξις αὕτη συνυφαίνεται, καὶ πρόεισιν ἀπ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται καὶ ἐπιστρέφεται κατὰ τὴν ἐκείνου τελεσιουργὸν δύναμιν. Διὸ δὴ καὶ τῇ περὶ αὐτοῦ πραγματείᾳ τὴν περὶ τῶν ἀρχόντων τοῦ παντὸς ἐξήγησιν συνάπτειν ἀναγκαῖον καὶ τοῖς πράγμασιν ἀπεικάζειν τοὺς λόγους, ὧν εἰσιν ἐξηγηταί. Πᾶσαι γὰρ αἱ σειραὶ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν εἰς μίαν κορυφοῦνται τὴν νοερὰν δημιουργίαν καὶ περὶ ἐκείνην**

11-12 = *Tim.* 41 A 7 || 17-18 = *ibid.* 29 B 4-5.

1-4 Titulum praebet P.



démiurgie intellective et existent en relation à elle ; et de même que tous les dieux-sources sont des rejetons du Père intelligible et sont remplis par lui d'unité intelligible, de même aussi tous les mondes de dieux-principes dépendent par nature du démiurge, et c'est de là qu'ils reçoivent en participation la vie intellective [1].

Que personne ne m'interrompe en m'entendant parler ici de « source » et de « principe », et ne se fasse l'accusateur de ces noms, comme ne convenant aucunement à Platon [2]. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, Platon ne nous laisse pas non plus dans l'ignorance de ces noms secrets ; bien au contraire, en les dénommant, dans ses discours sur les âmes, non seulement *sources*, mais encore *principes de mouvement*, il indique à la fois, la propriété qui différencie la source et le principe, et l'infériorité du principe par rapport à la supériorité transcendante de la source [3] ; et il fait clairement voir que la propriété d'être un vivant par soi vient à tous les êtres jusqu'à l'âme à partir de la source, tandis que la propriété d'être inengendré leur vient à partir du principe, parce que la classe des dieux-sources s'engendre elle-même, est primordiale, et produit à partir d'elle-même les autres classes, tandis que la classe des dieux-principes, bien qu'elle procède à partir des dieux-sources et ait reçu parmi les êtres un rang plus particulier que ces dieux-sources, s'étend néanmoins au-dessus de tout ce qui est engendré [4], tout en n'ayant aucune sorte de contact avec les êtres engendrés ni aucune communion avec [5] la nature sensible. Sans doute, en effet, les dieux encosmiques sont d'une certaine manière engendrés (c'est pourquoi, dans le *Timée*, ils reçoivent la dénomination d'*engendrés*[6], et tout le monde d'ici-bas, dans ce dialogue, est appelé un dieu engendré), mais les dieux-principes transcendent totalement les dieux engendrés et ne sont pas mis au même rang qu'eux (c'est pourquoi la propriété d'être *inengendré* leur est d'une manière spéciale tout à fait propre [7]) ;

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 122-124.

ὑφεστήκασι· καὶ ὥσπερ αἱ πηγαὶ πᾶσαι τοῦ νοητοῦ πατρός εἰσιν ἔκγονοι καὶ πληροῦνται παρ' ἐκείνου τῆς νοητῆς ἑνώσεως, οὕτω δὴ καὶ αἱ τῶν ἀρχῶν πᾶσαι διακοσμήσεις τοῦ δημιουργοῦ κατὰ φύσιν ἐξήρτηνται καὶ μεταλαγχάνουσιν ἐκεῖθεν τῆς νοερᾶς ζωῆς.

Καί μοι θορυβείσθω μηδεὶς τῆς πηγῆς ἀκούων ἐνταῦθα καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ ὁ τῶν ὀνομάτων ἔστω κατήγορος ὡς οὐδὲν τῷ Πλάτωνι προσηκόντων. Ὡς γὰρ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐδὲ τούτων ὁ Πλάτων ἡμᾶς ἀφίησιν ἀνηκόους τῶν μυστικῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τοῖς περὶ τῶν ψυχῶν λόγοις καὶ πηγὰς καὶ ἀρχὰς αὐτὰς κινήσεως ἐπονομάζων ὁμοῦ μὲν τὴν διάφορον ἐνδείκνυται τῆς τε πηγῆς ἰδιότητα καὶ τῆς ἀρχῆς, ὁμοῦ δὲ τὴν ὕφεσιν τῆς ἀρχῆς πρὸς τὴν τῆς πηγῆς ἐξῃρημένην ὑπεροχήν· καὶ τὸ μὲν αὐτόζων καὶ μέχρι τῆς ψυχῆς ἀπὸ τῆς πηγῆς ἐφήκειν τοῖς πᾶσι δηλοῖ, τὸ δὲ ἀγένητον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς, διότι δὴ τὸ | μὲν πηγαῖον τῶν θεῶν γένος αὐτόγονόν ἐστι καὶ πρωτουργὸν καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ ἄλλα παράγον, τὸ δὲ ἀρχικόν, εἰ καὶ πρόεισιν ἐκ τῶν πηγῶν καὶ μερικωτέραν ἔλαχεν ἐκείνων ἐν τοῖς οὖσι τάξιν, ἀλλ' ὑπερήπλωται τοῦ γενητοῦ παντὸς καὶ οὐδὲ ἐφάπτεταί πως τῶν γενητῶν οὐδὲ κοινωνεῖ πρὸς τὴν αἰσθητὴν φύσιν. Οἱ μὲν γὰρ ἐγκόσμιοι θεοὶ γενητοί πώς εἰσι (διὸ καὶ γενητοὶ προσαγορεύονται παρὰ τῷ Τιμαίῳ καὶ ὁ σύμπας οὑτοσὶ κόσμος γενητὸς θεὸς ἀποκαλεῖται παρ' αὐτῷ), οἱ δὲ ἀρχικοὶ παντελῶς ἐξῄρηνται τῶν γενητῶν καὶ οὐδὲ συντάττονται πρὸς αὐτούς (διὸ καὶ τὸ ἀγένητόν ἐστι διαφερόντως αὐτοῖς οἰκειότατον)· μέσοι δὲ τούτων ὄντες

1-3 cf. *Or. Chald.*, fr. 49 des Places, p. 27 Kroll || 8 πρότερον : cf. *Plat. Theol.* I 15, p. 69.18-21 et V 31, p. 115.16-116.20 || 11 = *Phaedr.* 245 C 9 || 23 = *Tim.* 29 A 4-B 1, 36 E 5-37 A 2, 40 D 3-5 || 27 = *Phaedr.* 245 D 1.

7 ἔστω nos : ἔσται P || 15 ἐφήκειν (marg. scr.) P² : om. P.



étant intermédiaires entre ces deux classes de dieux, les dieux qui président au commandement séparé du monde sont en contact avec les dieux engendrés, tout en ne faisant pas partie du chœur des dieux encosmiques, si bien que, d'une certaine façon, ils sont à la fois engendrés et inengendrés.

Seuls donc, parmi les mondes de dieux qui ont procédé à partir du démiurge, ont reçu en lot la propriété d'être inengendrés les dieux qui, parmi les hypercosmiques, sont les plus élevés et commandent l'univers ; pour cette raison, c'est de là que parvient aux âmes aussi cette propriété. En effet *le principe*, dit Platon, *est chose inengendrée ; car il est nécessaire que tout ce qui naît prenne naissance à partir d'un principe, tandis que le principe, lui, ne naît absolument à partir de rien*. En même temps donc, il fait voir aussi par ces mots comment les dieux-principes ont procédé à partir des dieux qui les précèdent. En effet, ce n'est pas par un mouvement ni, d'une manière générale, par un changement ou une naissance qu'ils ont reçu en lot la procession à partir de ces dieux, mais c'est par leur être même [1] que les mondes de dieux-chefs viennent à l'existence grâce à la puissance féconde et à la volonté généreuse de ces dieux-là, et l'autorité née d'elle-même [2] des dieux intellectifs donne aux dieux-principes aussi leur tout premier engendrement à partir d'elle-même.




[*Les dieux-chefs constituent la classe hypercosmique des dieux*]

Touchant donc les noms des mondes de dieux, que l'on veuille employer ces noms-là ou d'autres encore, pour nous cela ne fera aucune difficulté [3] ; mais, puisque nous avons pris connaissance de la propriété caractéristique de ces mondes de dieux dans les révélations des Théologiens, faisons

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 124-125.

οἱ τῆς ἀπολύτου προεστῶτες ἡγεμονίας ἐφάπτονται μὲν τῶν γενητῶν, οὐ συμπληροῦσι δὲ τὸν τῶν ἐγκοσμίων θεῶν χορόν, ὥστε καὶ γενητοί πώς εἰσι καὶ ἀγένητοι.

Μόνοι δὴ οὖν οἱ τῶν ὑπερκοσμίων ἀκρότατοι καὶ ἄρχοντες τῶν ὅλων θεοὶ τὸ ἀγένητον ἔλαχον ἐν τοῖς ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ προελθοῦσι διακόσμοις· διὸ καὶ ταῖς ψυχαῖς τῆς ἰδιότητος ταύτης ἐκεῖθεν μέτεστιν. Ἀρχὴ γάρ, φησίν, ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός. Ἅμα τοίνυν καὶ ὅπως αἱ ἀρχαὶ προεληλύθασιν ἐκ τῶν πρὸ αὐτῶν θεῶν δηλοῖ διὰ τούτων. Οὐ γὰρ κατὰ κίνησιν οὐδ' ὅλως κατὰ μεταβολὴν ἢ γένεσιν ἔλαχον τὴν ἀπ' ἐκείνων πρόοδον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι κατὰ τὴν γόνιμον ἐκείνων δύναμιν καὶ τὴν ἄφθονον βούλησιν ὑφίστανται τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν αἱ διακοσμήσεις, καὶ ἡ τῶν νοερῶν θεῶν αὐτόγονος ἐξουσία δίδωσι καὶ ταῖς ἀρχαῖς τὴν πρωτίστην ἀφ' ἑαυτῆς ἀπογέννησιν.

⟨β'⟩

Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων, εἴτε ταῦτά τις ἐθέλοι λέγειν εἴτε καὶ ἄλλα, μηδὲν διαφερώμεθα· τὴν δὲ ἰδιότητα λαβόντες αὐτῶν κατὰ τὰς τῶν θεολόγων

7-10 = *Phaedr.* 245 D 1-2 || 20-21 cf. *Or. Chald.*, fr. 49.3 des Places, p. 27 Kroll.

10 καὶ ὅπως (s.u. scr.) P² : om. P || 18 β' nos : ad p. 8.6 marg. scr. P || 21 τῶν (s.u. scr.) P² : om. P.



passer la tradition secrète de ces Théologiens dans l'enseignement de Platon [1]. De cette façon, en effet, nous pourrons non seulement mener notre recherche sur le sujet présent conformément à ce que l'on vient de dire, mais encore produire, au sujet des réalités, les discours qui conviennent à la considération de leur nature [2].

Il nous faut donc reprendre depuis le commencement les principes de la science relative à ces dieux-là et démontrer que la doctrine qui les concerne découle des toutes premières causes [3]. Les dieux intelligibles donc transcendent l'univers selon une supériorité absolue et participent à titre premier à l'unité et à la lumière divine, dans laquelle tous les dieux ont établi d'une manière parfaite leur existence, ils produisent tous les êtres d'une manière unitaire à partir d'eux-mêmes par la volonté paternelle et généreuse de donner part aux biens, et ils ont installé à l'avance en eux-mêmes sous un mode caché les causes primordiales des êtres inférieurs (car les mesures universelles et communes des formes préexistent en eux, et ils contiennent selon une unique causalité les genres unifiés de l'être, et encore, avant eux, le limitant <et> l'illimité, à partir desquels sont engendrés non seulement tous les êtres mais aussi les degrés de dieux supérieurs à l'être [4]) ; au deuxième rang, après les dieux intelligibles, sont venus à l'existence les dieux intelligibles-intellectifs : ils sont sans doute divisés selon le même nombre [que les dieux intelligibles] et conservent à un degré inférieur la mesure de la triade complète, mais ils font procéder les hénades des dieux intelligibles vers la multiplicité, ils transforment les limites inférieures unitaires des triades intelligibles en des existences de l'ordre de l'être et qui participent à l'unité, et ils changent les puissances universelles, sans distinction et cachées en causalités divisées et beaucoup plus éloignées de l'unité [5] ; au troisième rang, après les dieux intelligibles, sont rangés les dieux appelés intellectifs : non seulement ils ont

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 126-127.

φήμας, ἥτις ποτέ ἐστιν, ἐπὶ τὴν Πλατωνικὴν ὑφήγησιν μεταφέρωμεν τὴν ἐκείνων μυστικὴν παράδοσιν. Οὕτω γὰρ ἂν τοῖς τε προειρημένοις ἀκόλουθον ποιησαίμεθα τὴν τῶν ἐχομένων ζήτησιν καὶ τῇ τῶν πραγμάτων θεωρίᾳ προσήκοντας ἀποδοίημεν τοὺς περὶ αὐτῶν λόγους.

Ἄνωθεν δὴ οὖν πάλιν ἡμῖν τὰς ἀρχὰς τῆς περὶ τῶν θεῶν τούτων ἐπιστήμης ληπτέον καὶ ταῖς πρωτίσταις αἰτίαις ἑπομένην ἀποδεικτέον | τὴν ὑπὲρ αὐτῶν θεωρίαν. Τῶν τοίνυν νοητῶν θεῶν κατ' ἄκραν ὑπεροχὴν τῶν ὅλων ἐκβεβηκότων καὶ πρώτως τῆς ἑνώσεως μετεχόντων καὶ τοῦ θείου φωτός, ἐν ᾧ πάντες οἱ θεοὶ τὰς ἑαυτῶν ὑποστάσεις τελέως ἱδρύσαντο, καὶ πάντα παραγόντων ἑνιαίως ἀφ' ἑαυτῶν κατὰ τὴν πατρικὴν καὶ ἄφθονον βούλησιν τῆς τῶν ἀγαθῶν μεταδόσεως καὶ τὰς πρωτουργοὺς αἰτίας τῶν δευτέρων κρυφίως ἐν ἑαυτοῖς προστησαμένων (καὶ γὰρ τὰ ὅλα καὶ κοινὰ μέτρα τῶν εἰδῶν ἐν ἐκείνοις προϋφέστηκε καὶ τὰ ἑνοειδῆ τοῦ ὄντος γένη κατὰ μίαν αἰτίαν περιέχουσι, καὶ πρὸ τούτων τὸ πέρας ⟨καὶ⟩ τὸ ἄπειρον, ἐξ ὧν καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τῶν θεῶν αἱ ὑπερούσιοι τάξεις ἀπογεννῶνται), δεύτεροι μετὰ τούτους ὑπέστησαν οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοί, κατ' ἀριθμὸν μὲν τὸν αὐτὸν διαιρούμενοι καὶ τὸ τῆς παντελοῦς τριάδος μέτρον ἐν δευτέρᾳ τάξει φυλάττοντες, προάγοντες δὲ εἰς πλῆθος τὰς τῶν νοητῶν ἑνάδας καὶ τὰ ἑνιαῖα πέρατα τῶν τριάδων ἐκείνων εἰς οὐσιώδεις ὑποστάσεις καὶ μετεχούσας τοῦ ἑνὸς μεταλαμβάνοντες, ἀντὶ δὲ τῶν ὅλων καὶ ἀδιακρίτων καὶ κρυφίων δυνάμεων εἰς τὰς διῃρημένας καὶ πολὺ προϊούσας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς αἰτίας μεθιστάμενοι· τρίτοι δὲ αὖ μετὰ τοὺς νοητοὺς θεοὺς οἱ νοεροὶ καλούμενοι διετάχθησαν, ὁμοῦ μὲν εἰς ὑφειμένην τῶν πρὸ αὐτῶν

9-12 cf. *Resp.* VI 508 D 4-509 A 5 ; *Plat. Theol.* III 4, p. 16.19-21.

15 ἑαυτοῖς (s.u. scr. ἑ) $P^2$ : αὑτοῖς P || 18 καὶ$^2$ add. o : om. P.



procédé dans une classe inférieure à celles qui les précèdent, mais encore ils changent le nombre selon lequel ils sont venus à l'existence, car au lieu d'être divisés en triades qui mènent à la perfection, ils sont divisés d'une manière intellective en hebdomades, et les divisions en deux triades de ces hebdomades viennent de là-bas, à partir des premières triades, tandis que les terminaisons en monades reproduisent les termes ultimes de ces mondes de dieux intelligibles. En effet, tout ce qui constitue le propre de l'altérité et de la multiplicité procède depuis là-bas dans toutes les classes de dieux [1].

Reprenons donc : c'est à partir de ces dieux intellectifs que sont engendrées les multiples classes des dieux-chefs. Elles sont divisées d'une manière analogue à la totalité des dieux intelligibles et de ceux qui précèdent les dieux intellectifs, appelés à la fois intelligibles et intellectifs ; elles tiennent, d'une part, leur existence propre directement de la première démiurgie et, d'autre part, leur engendrement unifié parmi les intellectifs à partir de la troisième triade des intelligibles. En effet, cette causalité parfaite produit à partir d'elle-même tous les mondes de dieux aussi ; c'est pourquoi Parménide la dénomme *multiplicité illimitée*, en tant qu'elle révèle toutes les sortes d'êtres et toutes les classes des êtres divins, et que, par une unique puissance parfaite, elle suffit à l'engendrement de l'univers [2].

Eh bien, au sujet de ces dieux-chefs-là, disons encore ceci : puisque les monades intellectives ont accompli leur procession selon l'intellect imparticipable, tout de même que les dieux qui les précèdent ont aussi fait briller la vie imparticipable, et que, au-dessus de tous, les dieux intelligibles ont fait venir à l'existence, en référence à eux-mêmes, *l'être réellement être* et intelligible [3] — en effet, tout dieu est sans doute participé par les êtres et, pour cette raison, est inférieur à

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 127-128.

3. Proclus reprend un résumé de sa doctrine sur les trois degrés de dieux, résumé déjà formulé au livre précédent, V 1, p. 7.12-8.2.

διακόσμησιν προελθόντες, ὁμοῦ δὲ τὸν ἀριθμὸν καθ' ὃν ὑφεστήκασιν ἐξαλλάττοντες· ἀντὶ γὰρ τῶν τελεσιουργῶν τριάδων καθ' ἑβδομάδας διῄρηνται νοερῶς, καὶ [τῶν ἑβδομάδων] αἱ μὲν εἰς δύο τριάδας αὐτῶν διαιρέσεις ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρώτων ἥκουσι τριάδων, αἱ δὲ εἰς μονάδας ἀποπερατώσεις τὰ τέλη τῶν διακόσμων ἐκείνων ἀπετυπώσαντο. Πᾶν γὰρ τὸ τῆς ἑτερότητος καὶ τοῦ πλήθους ἴδιον ἐκεῖθεν εἰς πάντα τὰ γένη πρόεισι τῶν θεῶν.

Πάλιν τοίνυν ἀπὸ τούτων αἱ τῶν ἀρχῶν ἀπογεννῶνται πολυειδεῖς τάξεις, μεριζόμεναι μὲν ἀνάλογον τοῖς νοητοῖς ἅπασι θεοῖς καὶ τοῖς πρὸ τούτων [τῶν νοερῶν δηλαδή], ὁμοῦ νοητοῖς καὶ νοεροῖς ἐπικαλουμένοις, ἔχουσαι δὲ τὴν μὲν προσεχῆ καὶ ἰδίαν αὐτῶν ὑπόστασιν ἐκ τῆς μιᾶς δημιουργίας, τὴν δὲ ἡνωμένην μετὰ τῶν νοερῶν ἀπογέννησιν ἐκ τῆς τρίτης τριάδος τῶν νοητῶν. Ἐκείνη γὰρ ἡ παντελὴς αἰτία καὶ τὰς ὅλας ἀφ' ἑαυτῆς παράγει διακοσμήσεις τῶν θεῶν· διὸ καὶ ὁ Παρμενίδης πλῆθος ἄπειρον αὐτὴν προσείρηκεν ὡς πάντα τὰ γένη τῶν ὄντων καὶ τὰς πάσας τάξεις τῶν θείων ἐκφαίνουσαν καὶ μιᾷ δυνάμει παντελεῖ πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἐξαρκοῦσαν ἀπογέννησιν.

Ἔτι δὴ οὖν κἀκεῖνο λέγωμεν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἡγεμονικῶν θεῶν, ὅτι τῶν νοερῶν μονάδων κατὰ τὸν ἀμέθεκτον νοῦν τὴν πρόοδον ποιησαμένων, καθάπερ δὴ καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν τὴν ἀμέθεκτον ζωὴν κατέλαμπον, καὶ πρὸ πάντων οἱ νοητοὶ θεοὶ τὴν ὄντως οὖσαν οὐσίαν καὶ νοητὴν περὶ ἑαυτοὺς | ὑπέστησαν — πᾶς γὰρ θεὸς μετέχεται μὲν ὑπὸ τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀμεθέκ-

19 = *Parm.* 143 A 2 || 27 = *Phaedr.* 247 C 7.

2 ἐξαλλάττοντες Portus : ἐξελάττοντες P, an ἐξελίττοντες leg.? || 3-4 τῶν ἑβδομάδων seclusimus ut glossam ad αὐτῶν in u. 4 : habet P || 12-13 τῶν νοερῶν δηλαδή seclusimus ut glossam ad τούτων in u. 12 : habet P.



l'hénade imparticipable qui transcende toutes choses, mais chaque dieu procède selon une propriété différente, et les uns, étant définis selon le Bien même, qui est indicible, contiennent les causes intelligibles de l'univers, les autres produisent les puissances vivifiantes et maintiennent dans l'être les premières classes des dieux, les autres enfin révèlent tous les déroulements intellectifs et président aux hénades créatrices des existences divisées des êtres qui les participent [1] —, puis donc que les dieux intellectifs existent à titre premier selon l'intellect imparticipable et, pour cette raison, sont dénommés intellectifs, les mondes de dieux qui procèdent immédiatement après eux, font évidemment briller le sommet de l'intellect participé, et ils sont sans doute intellectifs, eu égard aux dieux inférieurs et qui se sont divisé entre eux la providence sur le monde, mais ils sont inférieurs aux dieux intellectifs qui les précèdent, et ils ont reçu en lot un commandement plus partiel ; tout de même que les tout premiers dieux parmi les intellectifs sont intelligibles eu égard à ceux qui sont produits à partir d'eux [2], mais inférieurs à l'unité des premiers intelligibles. De même donc que les dieux intelligibles révèlent la vie toute première et imparticipable, que les monades intelligibles ont fait exister à l'avance en elles-mêmes seulement d'une manière causale et cachée [3] (en effet, là-bas, toutes les causes universelles sont embrassées à l'avance dans une union unique et indicible [4]), de même aussi ces dieux qui se sont révélés en premier à partir des dieux intellectifs, sont des images de ceux qui les font venir à l'existence, et ils sont sans doute intellectifs, mais ils font passer l'existence sans mélange, uniforme et universelle, des pères, dans une procession inférieure, multipliée et divisée entre eux-mêmes, et dans un abaissement d'être ; et grâce aux jaillissements provenant des dieux-sources primordiaux et subsistant par eux-mêmes, se révèlent d'une manière semblable les tout premiers dieux à partir des dieux intellectifs. C'est pourquoi évidemment ces dieux-là ont rattaché à eux-mêmes les causes hégémoniques, génératives et

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 128.

του καὶ τῶν πάντων ἐξῃρημένης ἑνάδος ἀπολείπεται, πρόεισι δὲ ἄλλος κατ' ἄλλην ἰδιότητα· καὶ οἱ μὲν κατ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ ἄρρητον ἀφωρισμένοι τὰς νοητὰς αἰτίας τῶν ὅλων περιέχουσιν, οἱ δὲ τὰς ζωοποιοὺς δυνάμεις παράγουσι καὶ συνέχουσι τὰ πρῶτα γένη τῶν θεῶν, οἱ δὲ τὰς νοερὰς ἁπάσας ἀνελίξεις ἐκφαίνουσιν καὶ τὰς ποιητικὰς τῶν διῃρημένων ὑποστάσεων ἑνάδας προΐστανται τῶν μετεχόντων — τῶν τοίνυν νοερῶν θεῶν κατὰ τὸν ἀμέθεκτον νοῦν πρώτως ὑφεστηκότων καὶ διὰ τοῦτο νοερῶν ἐπονομαζομένων, οἱ μετ' αὐτοὺς πρῶτον εὐθὺς προϊόντες διάκοσμοι τὴν ἀκρότητα δηλαδὴ τοῦ μετεχομένου καταλάμπουσι νοῦ, καὶ εἰσὶ νοεροὶ μὲν ὡς πρὸς τοὺς ὑφειμένους καὶ μεριζομένους ἤδη κατὰ τὴν τοῦ κόσμου πρόνοιαν, δεύτεροι δὲ τῶν πρώτων νοερῶν καὶ μερικωτέραν ἐπιστασίαν λαχόντες· ὥσπερ δὴ καὶ οἱ τῶν νοερῶν πρώτιστοι νοητοὶ μέν εἰσι πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένους, τῆς δὲ τῶν πρώτων νοητῶν ἑνώσεως ἀπολείπονται· καθάπερ οὖν ἐκεῖνοι τὴν πρωτίστην καὶ ἀμέθεκτον ζωὴν ἐκφαίνουσιν, ἣν κατ' αἰτίαν μόνον καὶ κρυφίως αἱ νοηταὶ προϋπέστησαν ἐν ἑαυταῖς μονάδες (πάντα γὰρ ἐκεῖ κατὰ μίαν καὶ ἄφραστον ἕνωσιν τὰ αἴτια τῶν ὅλων προείληπται), κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ οἵδε οἱ θεοὶ πρῶτοι τῶν νοερῶν ἐκφαινόμενοι τοὺς ἑαυτῶν ὑποστάτας ἀπεικονίζονται, καὶ εἰσὶ νοεροὶ μέν, ἀλλὰ τὴν ἀκραιφνῆ καὶ ἑνοειδῆ καὶ ὁλικὴν τῶν πατέρων ὕπαρξιν εἰς δευτέραν καὶ πεπληθυσμένην καὶ περὶ αὑτοὺς διαιρουμένην πρόοδον καὶ οὐσίας ὕφεσιν προάγουσι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν πρωτουργῶν καὶ αὐθυποστάτων πηγῶν ἐκβολαῖς πρώτιστοι ὁμοίως τῶν νοερῶν ἐκφαίνονται θεῶν. Διὸ δὴ καὶ τῶν ἁπάντων μερικῶν διακόσμων εἰς ἑαυτοὺς ἀνεδήσαντο τὰς

26 αὑτοὺς nos : αὐτοὺς P || 28-29 πρώτιστοι nos : πρωτίσταις P.



préexistantes *en dignité et en puissance* [1], de tous les mondes de dieux particuliers, et, pour le dire brièvement, ils ont reçu par rapport aux autres dieux la même supériorité que les dieux intelligibles par rapport à ceux qui sont produits à partir d'eux. De fait, les dieux intelligibles ont mis à leur tête l'existence intelligible, sous une forme sans mélange et pure en elle-même, parce qu'ils dépassent en simplicité toutes les classes intellectives, et ces dieux-là ont installé en eux-mêmes l'unité hypercosmique et cette propriété-là, qui transcende totalement les êtres encosmiques. Et de même que, dans le cas des existences imparticipables et universelles, existe en soi la classe intelligible, qu'existe encore une troisième classe issue de celle-là, la classe intellective, et qu'existe enfin, dans l'intervalle des intelligibles et des intellectifs, celle qui est célébrée comme rassemblant ces deux classes, de même aussi, dans ces mondes de dieux particuliers, en premier existe en soi la propriété des dieux hypercosmiques, qui transcende les parties du Tout, est sans coordination avec le monde d'ici-bas et l'enveloppe causalement de partout, tandis qu'a reçu le troisième rang le degré d'être de tous les dieux encosmiques, parce qu'il surmonte immédiatement les portions du monde, qu'il constitue ce dieu-là *un et seul de son espèce*[2] et qu'il maintient dans l'être les diverses processions qui ont lieu dans le monde, et qu'enfin est attribué au gouvernement des dieux séparés du monde le lien intermédiaire entre les extrêmes, parce qu'il tient en son pouvoir toutes choses, et que, tout en réunissant d'une certaine façon les divisions du monde, il n'en surmonte pas moins d'une manière unifiée plusieurs portions, et qu'il conduit les séries divisées des dieux encosmiques vers des limites unifiées et des causes plus simples ; c'est sous ce degré qu'est rangée toute la classe encosmique des dieux, parce qu'elle est de partout maintenue dans l'être par lui, menée à perfection et remplie par lui des biens tout premiers.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 128.

ἡγεμονικὰς καὶ γεννητικὰς καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει προϋπαρχούσας αἰτίας· καὶ συλλήβδην εἰπεῖν ταύτην ἔλαχον πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς τὴν ὑπεροχήν, ἣν οἱ νοητοὶ πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένους. Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὴν νοητὴν ὕπαρξιν ἄμικτον καὶ εἰλικρινῆ προεστήσαντο καθ' ἑαυτήν, ὅλων τῶν νοερῶν γενῶν ὑπερηπλωμένοι, καὶ οἵδε οἱ θεοὶ τὴν ὑπερκόσμιον ἕνωσιν καὶ τὴν ἰδιότητα ταύτην ἐξῃρημένην πάντῃ τῶν ἐγκοσμίων ἐν ἑαυτοῖς ἱδρύσαντο. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀμεθέκτων καὶ ὁλικῶν ὑποστάσεων ἔστι μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ νοητὸν γένος, ἔστι δὲ ἄλλο τρίτον ἀπὸ τούτου τὸ νοερόν, ἔστι δὲ καὶ τὸ συναγωγὸν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ τῶν | νοητῶν ὁμοῦ καὶ νοερῶν ἀνυμνούμενον, οὕτω δὴ καὶ ἐν τοῖς μερικοῖς τούτοις διακόσμοις προϋπάρχει μὲν καθ' αὑτὴν ἡ τῶν ὑπερκοσμίων θεῶν ἰδιότης, τῶν τοῦ παντὸς μερῶν ἐξῃρημένη καὶ ἀσύντακτος πρὸς τόνδε τὸν κόσμον καὶ κατ' αἰτίαν αὐτὸν πανταχόθεν περιέχουσα, τρίτην δὲ ἔλαχε τάξιν ἡ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν οὐσία, προσεχῶς ἐποχουμένη ταῖς τοῦ κόσμου μερίσι καὶ συμπληροῦσα τὸν ἕνα τοῦτον καὶ μονογενῆ θεὸν καὶ τὰς ἐν αὐτῷ διαφόρους συνέχουσα προόδους, μέσην δὲ κεκλήρωται σύνδεσιν τῶν ἄκρων ἡ τῶν ἀπολύτων θεῶν ἡγεμονία, τοῖς τε πᾶσιν ἐνεξουσιάζουσα καὶ κοινωνοῦσα μέν πως ταῖς περὶ τὸν κόσμον διαιρέσεσι, πολλαῖς δὲ ἅμα μερίσιν ἡνωμένως ἐπιβαίνουσα καὶ τοὺς μεμερισμένους ἀριθμοὺς τῶν ἐγκοσμίων θεῶν εἰς ἑνιαῖα πέρατα καὶ ἁπλουστέρας αἰτίας συνάγουσα· ᾗ καὶ ὑπέστρωται πᾶν τὸ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος, συνεχόμενον πανταχόθεν ὑπ' αὐτῆς καὶ τελειούμενον καὶ τῶν πρωτίστων πληρούμενον ἀγαθῶν.

1-2 = *Resp.* VI 509 B 9 ‖ 20 = *Tim.* 31 B 3 et 92 C 8-9.

29 ὑπ' nos : ἀπ' P.



Si donc il existe un certain caractère hypercosmique chez les dieux, si ce caractère leur procure une existence déterminée dans l'être, et s'il définit la propriété de leurs puissances et une certaine supériorité en soi de leur classe, il faut considérer que c'est chez les dieux-chefs que ce caractère vient à l'existence à titre premier à partir des pères intellectifs, sans aucun mélange avec le caractère encosmique ; et que ce caractère sans doute est universel par rapport à tous les autres *canaux* particuliers des dieux [1], mais particulier par rapport à la royauté parfaite, unique et totale des dieux intellectifs. En effet, à tous les degrés, il est nécessaire que les causes qui gouvernent les mondes de dieux inférieurs soient semblables dans une certaine mesure aux terminaisons inférieures des mondes de dieux supérieurs. Et c'est de cette façon-là que la procession des dieux depuis le haut, depuis les hénades intelligibles et cachées, jusqu'au terme de l'ultime fractionnement de la causalité divine, est unique et continue [2]. En effet, de même que, dans les sensibles, les corps plus grossiers et les corps solides [3] ne s'unissent pas immédiatement avec la substance [4] de l'éther, mais que ce sont les corps simples et plus immatériels que les autres qui sont rangés directement sous les révolutions célestes, et que toujours ce sont les corps enveloppés qui ont reçu une plus grande communion avec les corps enveloppants que les corps situés plus loin ou qui leur sont rattachés par l'intermédiaire d'autres corps, de même aussi, dans les êtres divins supérieurs au monde, les mondes de dieux inférieurs sont sans doute en continuité avec ceux qui leur sont supérieurs, mais c'est par le moyen de la similitude que s'accomplissent les processions des êtres et que les limites inférieures des classes supérieures sont étroitement unies aux premiers termes des classes inférieures ; et ainsi une unique chaîne [5] ou un ordre indissoluble s'étend depuis le haut grâce à la bonté insurpassable de la toute première cause et grâce à son pouvoir unifiant. En effet, parce que cette première cause est l'un,

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 129.

Εἰ τοίνυν ἔστι τι τὸ ὑπερκόσμιον ἐν τοῖς θεοῖς καὶ εἰ διωρισμένην τινὰ παρέχεται τῆς οὐσίας ὕπαρξιν αὐτοῖς καὶ εἰ δυνάμεων ἰδιότητα καὶ τάξεως ἀφορίζει τινὰ καθ' αὑτὴν ὑπεροχήν, ἐν τοῖς ἡγεμονικοῖς αὐτὸ νοήσωμεν θεοῖς πρώτως ὑφιστάμενον ἀπὸ τῶν νοερῶν πατέρων, ἀμιγὲς πρὸς τὸ ἐγκόσμιον· καθόλου μὲν ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας μεριστοὺς τῶν θεῶν ὀχετούς, μερικὸν δὲ ὡς πρὸς τὴν παντελῆ καὶ μίαν καὶ ὅλην τῶν νοερῶν βασιλείαν. Πανταχοῦ γὰρ ἀνάγκη τὰς τῶν δευτέρων διακόσμων ἐξηγουμένας αἰτίας ὁμοιοῦσθαί πως ταῖς τῶν ὑπεριδρυμένων ἀποτελευτήσεσι· καὶ οὕτω δὴ μία καὶ συνεχής ἐστιν ἡ τῶν θεῶν πρόοδος, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ κρυφίων ἑνάδων εἰς τὸν ἔσχατον μερισμὸν τελευτήσασα τῆς θείας αἰτίας. Ὡς γὰρ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐκ ἀμέσως τῷ αἰθερίῳ χύματι συμπέφυκε τὰ παχύτατα καὶ τὰ στερέμνια τῶν σωμάτων, ἀλλὰ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀϋλότερα τῶν ἄλλων προσεχῶς ὑπέστρωται ταῖς οὐρανίαις περιόδοις καὶ τῶν περιεχόντων ἀεὶ σωμάτων τὰ περιεχόμενα μείζονα κοινωνίαν ἔλαχον ἢ τὰ πόρρω κείμενα καὶ διὰ μέσων αὐτοῖς ἄλλων συναπτόμενα, οὕτω δὴ καὶ ἐν ταῖς πρὸ τοῦ κόσμου θείαις οὐσίαις συνεχεῖς μέν εἰσιν οἱ δεύτεροι διάκοσμοι τοῖς πρὸ αὐτῶν, δι' ὁμοιότητος δὲ αἱ πρόοδοι συμπληροῦνται τῶν ὄντων, συνήνωνται δὲ τὰ πέρατα τῶν ὑπερκειμένων ταῖς τῶν δευτέρων ἀρχαῖς· καὶ μία σειρὰ καὶ τάξις ἀδιάλυτος ἄνωθεν καθήκει διὰ τὴν τῆς πρωτίστης αἰτίας ἀνυπέρβλητον ἀγαθότητα καὶ τὸ ἑνιαῖον κράτος αὐτῆς. | Διότι

7 cf. *Or. Chald.*, fr. 65 et 66 des Places, p. 35 et 55 Kroll.



elle est dispensatrice d'unité, parce qu'elle est le bien, elle fait aussi exister les êtres qui lui sont semblables avant ceux qui lui sont dissemblables [1] ; et c'est de cette façon que tous les êtres sont en continuité les uns avec les autres. En effet, si cette continuité était interrompue, il n'y aurait pas non plus d'unité, et si les êtres dissemblables les uns par rapport aux autres étaient rangés l'un après l'autre, ce qui est le plus semblable au principe n'aurait pas eu non plus la venue à l'être la plus ancienne. Si donc nous parlons correctement, il faut, je pense, que les toutes premières existences des mondes de dieux particuliers soient des touts selon la <totalité> intellective <et que, par suite, la classe des dieux-chefs> reçoive en lot la transcendance <intellective> parmi les classes divisées de dieux, et de la sorte qu'elles embrassent causalement tous les êtres inférieurs et les rattachent aux dieux qui leur sont supérieurs [2]. Donc, le monde des dieux-chefs vient en continuité avec le royaume des dieux intellectifs, et c'est la raison pour laquelle le *Parménide* fait venir ce monde de dieux à l'existence immédiatement à partir de la monade démiurgique [3].

## 3

## [*Le caractère assimilateur, propriété des dieux-chefs*]

Mais cela sera évident plus tard ; pour l'instant, nous devons examiner la commune propriété de toute cette classe, afin d'admirer dans la mesure de nos forces la pensée divinement inspirée de Platon, parce qu'elle nous a révélé les plus secrètes des doctrines [4].

On appelle donc hypercosmique, comme nous l'avons dit, la procession de ces dieux, et, dans l'univers, elle détient une autorité inférieure à celle des dieux intellectifs. Et cette procession, étant déterminée par l'existence même de l'être hypercosmique, révèle le caractère unifié des dieux intellectifs, fait passer dans la multiplicité les causes contenues dans ces dieux, met en ordre à partir des monades totales et primordiales les genres plus particuliers des êtres, divise en

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 129-130.

μὲν γὰρ ἕν ἐστιν, ἑνώσεώς ἐστι χορηγός, διότι δὲ τἀγαθόν, καὶ τὰ πρὸς αὑτὴν ὅμοια πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησι · καὶ οὕτω δὴ συνεχῆ πάντα ἀλλήλοις. Τῆς γὰρ συνεχείας διακοπτομένης, οὐδ' ἂν ἕνωσις ἦν, καὶ τῶν ἀνομοίων πρὸς ἄλληλα κατὰ τὸ ἑξῆς τεταγμένων, οὐδ' ἂν τὸ πρὸς τὴν ἀρχὴν ὁμοιότερον πρεσβυτέραν εἶχε τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγομεν, ἀνάγκη δήπου καὶ τῶν μερικῶν διακόσμων τὰς πρωτίστας ὑποστάσεις ὁλικὰς εἶναι κατὰ τὴν νοερὰν *** ὑπεροχὴν ἐν τοῖς διῃρημένοις γένεσι τῶν θεῶν λαχοῦσαν, οὕτω δὴ τὰ δεύτερα πάντα κατ' αἰτίαν περιέχειν καὶ συνάπτειν τοῖς πρὸ αὐτῶν θεοῖς. Συνεχὴς γοῦν ἐστιν ἡ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν διακόσμησις τῇ βασιλείᾳ τῶν νοερῶν · διὸ καὶ ὁ Παρμενίδης προσεχῶς ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς αὐτὴν μονάδος ὑφίστησιν.

γ'

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς ὕστερον ἔσται καταφανῆ · πρὸς δὲ τὸ παρὸν τὴν κοινὴν ἰδιότητα πάσης τῆς τάξεως ταύτης θεωρήσωμεν, ἵνα δὴ καὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος ἔνθεον νόησιν κατὰ δύναμιν ἀγασθῶμεν, τὰ μυστικώτατα τῶν δογμάτων ἡμῖν ἐκφήνασαν.

Λέγεται μὲν οὖν ὑπερκόσμιος εἶναι τῶν θεῶν τούτων ἡ πρόοδος, καθάπερ εἴπομεν, καὶ δευτέραν ἔχειν μετὰ τοὺς νοεροὺς θεοὺς ἐν τοῖς ὅλοις ἐξουσίαν. Ἀφωρισμένη δὲ κατ' αὐτὴν ταύτης τῆς οὐσίας τὴν ὕπαρξιν ἐκφαίνει μὲν τὸ ἡνωμένον τῶν νοερῶν θεῶν, προάγει δὲ εἰς πλῆθος τὰς ἐν αὐτοῖς περιεχομένας αἰτίας, ἀπὸ δὲ τῶν ὁλικῶν καὶ πρωτουργῶν μονάδων τὰ μερικώτερα γένη τῶν ὄντων

13-15 cf. *Parm.* 147 C 1-148 D 4 || 17 εἰς ὕστερον : infra, cap. 14 || 23 εἴπομεν : supra, cap. 2, p. 12.1.

1 ἕν ἐστιν P$^{2}$ : ἔνεστιν P || 2 καὶ] an del. ? || αὑτὴν nos : αὐτὴν P || 9 lacunam signauimus, supple ex. gr. ὁλότητα, καὶ διὰ ταῦτα τὴν ἡγεμονικὴν τῶν θεῶν τάξιν, νοερὰν || 25 ταύτης o : ταύτην P || 28 τὰ (s.u. scr.) P$^{2}$ : om. P.



bon ordre chacun de ces genres et les coordonne les uns avec les autres, rassemble tous les inférieurs, les relie et introduit en eux une communion admirable des êtres et des puissances ; en outre, cette procession rattache tout ce qui vient après elle à ce qui est avant elle, elle excite la volonté bénéfique des causes transcendantes à exercer leur providence sur les êtres inférieurs, tandis qu'elle établit les existences des inférieurs dans les êtres tout premiers et, entre tous les êtres, une continuité, et leur permet ainsi de former l'unique chaîne [1] de tout ce qui existe. Et, en fournissant tous ces biens-là, elle a enveloppé en elle-même leur distribution dans une unique propriété : en effet, elle rend semblables tous les êtres, non seulement les inférieurs aux supérieurs, mais ceux de même rang les uns aux autres, et, par le moyen de cette similitude, d'un côté elle révèle les êtres et les puissances multiformes de toutes choses, d'un autre côté elle rassemble les êtres multiples dans l'unité et les êtres divisés dans la divine communion des biens [2].

C'est donc à partir de ce degré que viennent à l'existence à titre premier les différentes classes de copies. En effet, toute copie est produite selon la ressemblance à son modèle, et faire ressembler les inférieurs aux supérieurs et relier toutes choses par la similitude, cela convient surtout à ces dieux-là : car qui peut rendre semblable à leurs modèles le monde lui-même et tout ce qui est dans le monde, sinon cette classe hypercosmique des dieux ? En effet, les classes des dieux intellectifs sans doute font venir à l'existence tout ce qui existe dans le monde selon une unique unité et une providence totale, et, d'une manière indivise, gouvernent l'être de tout ce qui existe [3], mais les classes des dieux séparés du monde sont déjà, d'une certaine manière, en contact avec le monde et coordonnées aux dieux encosmiques ; or, il faut que, à tous les degrés, l'assimilateur transcende par essence les êtres assimilés et qui sont marqués par la similitude, et

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 130.

διακοσμεῖ καὶ διαιρεῖ κατὰ τάξιν ἕκαστα καὶ συντάττει πρὸς ἄλληλα, πάντα δὲ τὰ δεύτερα συνάγει καὶ συνδεῖ καὶ κοινωνίαν αὐτοῖς ἐντίθησι τῶν τε οὐσιῶν καὶ τῶν δυνάμεων θαυμαστήν· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὰ μεθ' ἑαυτὴν πάντα τοῖς πρὸ αὐτῆς συνάπτει, καὶ τῶν μὲν ἐξῃρημένων αἰτίων προκαλεῖται τὴν ἀγαθουργὸν βούλησιν εἰς τὴν τῶν δευτέρων πρόνοιαν, τῶν δὲ ὑφειμένων τὰς ὑπάρξεις ἐνιδρύει τοῖς πρωτίστοις καὶ συνέχειαν τοῖς οὖσιν ἅπασι καὶ τὸν ἕνα τῆς ὑποστάσεως εἱρμὸν ἐνδίδωσι. Καὶ ταῦτα πάντα παρεχομένη τὰ ἀγαθὰ κατὰ μίαν ἰδιότητα τὴν χορηγίαν αὐτῶν ἐν ἑαυτῇ περιείληφε· πάντα γὰρ ἀφομοιοῖ, τά τε καταδεέστερα τοῖς πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ σύστοιχα ἀλλήλοις, | καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ὁμοῦ μὲν τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐκφαίνει καὶ τὰς δυνάμεις τὰς πολυειδεῖς, ὁμοῦ δὲ συναγωγός ἐστι τῶν πολλῶν εἰς ἕνωσιν καὶ τῶν διῃρημένων εἰς τὴν θείαν κοινωνίαν τῶν ἀγαθῶν.

Ἐντεῦθεν δὴ οὖν πρώτως καὶ τῶν διαφόρων εἰκόνων αἱ τάξεις ὑφίστανται. Πᾶσα γὰρ εἰκὼν κατὰ τὴν τοῦ παραδείγματος ἀφομοίωσιν παράγεται, τὸ δὲ ἀφομοιοῦν τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις καὶ δι' ὁμοιότητος συνδεῖν τὰ πάντα τοῖς θεοῖς ἐστι τούτοις μάλιστα προσῆκον. Τί γὰρ ἄλλο καὶ τὸν κόσμον αὐτὸν καὶ τὰ τῷ κόσμῳ πάντα πρὸς τὰ σφέτερα παραδείγματα δυνατὸν ἀφομοιοῦν ἢ τὸ ὑπερκόσμιον τοῦτο τῶν θεῶν γένος ; Τὰ μὲν γὰρ νοερὰ πάντα κατὰ μίαν ἕνωσιν καὶ παντελῆ πρόνοιαν ὑφίστησι τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἀμερίστως αὐτῶν ἐξηγεῖται τῆς οὐσίας, τὰ δὲ ἀπόλυτα γένη τῶν θεῶν ἐφάπτεταί πως ἤδη τοῦ κόσμου καὶ συντάττεται τοῖς ἐγκοσμίοις· ἀνάγκη δὲ αὖ τὸ ἀφομοιοῦν πανταχοῦ κατ' οὐσίαν μὲν ἐξῃρῆσθαι τῶν ὁμοιουμένων καὶ τῶν διὰ τῆς ὁμοιώσεως τυπουμένων,

28 ἀπόλυτα (marg. scr. πό) P² : ἄλυτα P.



qu'il mette en bon ordre les êtres inférieurs par la distinction et la division en espèces. En effet, comment pourrait-il rendre des êtres semblables les uns aux autres et les rattacher tous, comme il convient, à leurs modèles par la similitude, sans procéder jusqu'aux espèces dernières et sans distinguer les unes des autres toutes celles qui ont des causes immobiles préexistantes [1] ?

Car le démiurge paraît assurément rendre toutes choses semblables à lui-même, <et>, comme le dit Timée, *étant bon*, c'est au moyen de cette volonté boniforme elle-même [2], qu'il paraît rendre *toutes choses semblables à lui-même* ; et, en particulier, il fait au monde le don de l'ordre du temps, le rendant ainsi plus semblable au *Vivant intelligible* [3], et, d'une manière générale, c'est par le moyen de la ressemblance au modèle du Tout qu'il produit toutes choses et mène à la perfection sa propre création. Mais, dans le démiurge, toutes choses sont sous le mode de la cause, y compris les genres inférieurs des dieux ; et, de même que le démiurge est la plénitude de tous les êtres qui sont avant lui, de même aussi contient-il les causes unifiées de tous ceux qui viennent après lui. C'est pourquoi il mène à la perfection le Tout, agit d'une manière assimilatrice, vivifie l'univers, est le père des âmes, le *modeleur* des corps, le dispensateur de l'harmonie [4], le producteur *des liens indissolubles* [5], la cause *des* genres *indivisibles et des* genres *divisibles* [6] et le créateur de toutes les figures [7] ; et le démiurge fait venir à l'existence ces choses d'une manière unifiée, tandis que les dieux qui le suivent le font d'une manière divisée. On ne doit donc pas dire que le caractère assimilateur est à titre premier dans le démiurge, mais que l'essence du démiurge consiste dans l'identité. Et si en toutes choses la similitude vient à partir du démiurge,

1. On doit mettre au nombre des causes immobiles préexistantes l'Un, les intelligibles et l'intellect, et il faut distinguer ceux des êtres qui ont pour cause l'Un de ceux qui ont pour cause les intelligibles ou l'intellect.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 130-131.

μετὰ διακρίσεως δὲ καὶ τῆς κατ' εἴδη διαιρέσεως τὰ δεύτερα κοσμεῖν. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλα ἄλλοις ὁμοιοῦν δύναιτο καὶ πάντα τοῖς ἑαυτῶν παραδείγμασιν οἰκείως συνάπτειν κατὰ τὴν ὁμοιότητα, μὴ μέχρι τῶν ἐσχάτων εἰδῶν προϊὸν καὶ πάντα διακρῖνον ἀπ' ἀλλήλων, ὅσων ἐστὶν ἀκίνητα αἴτια προϋπάρχοντα;

Δοκεῖ μὲν γὰρ καὶ ὁ δημιουργὸς ὁμοιοῦν πάντα πρὸς ἑαυτὸν ⟨καί⟩, ὡς ὁ Τίμαιός φησι, ἀγαθὸς ὢν δι' αὐτὴν τὴν ἀγαθοειδῆ βούλησιν πάντα παραπλήσια αὐτῷ ποιεῖν· καὶ δὴ καὶ τῆς τοῦ χρόνου τάξεως μεταδίδωσι τῷ κόσμῳ, πρὸς τὸ νοητὸν ζῷον αὐτὸν ὁμοιότερον ἀποτελῶν, καὶ ὅλως διὰ τὴν πρὸς τὸ παράδειγμα τοῦ παντὸς ὁμοιότητα πάντα παράγει καὶ τελεσιουργεῖ τὸ ἑαυτοῦ δημιούργημα. Ἀλλ' ἐν τῷ δημιουργῷ πάντα κατ' αἰτίαν ἐστί, καὶ τὰ δεύτερα γένη τῶν θεῶν· καὶ ὥσπερ τῶν πρὸ αὐτοῦ πλήρωμα πάντων ἐστίν, οὕτω δὴ καὶ τῶν μετ' αὐτὸν περιέχει τὰς ἡνωμένας αἰτίας. Διὸ δὴ καὶ τελεσιουργεῖ τὸ πᾶν καὶ ἀφομοιωτικῶς ἐνεργεῖ καὶ ζωογονεῖ τὰ ὅλα καὶ τῶν ψυχῶν ἐστι πατὴρ καὶ τῶν σωμάτων κηροπλάστης καὶ τῆς ἁρμονίας χορηγὸς καὶ τῶν ἀλύτων δεσμῶν ὑποστάτης καὶ τῶν ἀμερίστων καὶ τῶν μεριστῶν γενῶν αἴτιος καὶ σχημάτων ἁπάντων ποιητής· καὶ ταῦτα μὲν ἑνιαίως ἐκεῖνος ὑφίστησι, | διῃρημένως δὲ οἱ μετ' αὐτὸν θεοί. Μὴ δὴ τοῦτο λεγέτω τις, ὅτι τὸ ἀφομοιωτικὸν ἐν τῷ δημιουργῷ πρώτως ἐστίν, ἀλλ' ὅτι κατὰ ταὐτὸν τῷ δημιουργῷ τὸ εἶναι πάρεστιν. Εἰ δὲ ἀπ' ἐκείνου μὲν τὸ ὅμοιον ἐν πᾶσιν,

8-10 = *Tim.* 29 E 1-3 || 10-11 cf. *ibid.* 37 C 6-D 2 || 11 = *ibid.* 39 E 1 || 20 = *ibid.* 74 C 6 || cf. *ibid.* 35 B 4-36 B 5 || 21 = *ibid.* 32 C 3-4 et 43 A 2 || 21-22 = *ibid.* 35 A 1-4 || 22-23 cf. *ibid.* 33 B 1-C 4 et 36 B 6-C 6.

8 *καί* addidimus : om. P || 10 αὐτῷ nos : αὐτῶ P || 26 ταὐτὸν nos : τοῦτο P.



tandis que, comme l'a montré le *Parménide*, l'identité lui <appartient> [1], nous admettrons que cette classe de dieux, qui révèle en premier l'activité créatrice tout entière du démiurge et la transmet aux dieux inférieurs, est en continuité avec le démiurge, tout en étant par essence différente du démiurge, secondaire [2] et inférieure au principe primordial de toutes choses, qui est dans le démiurge.

Pour le dire en bref, la monade démiurgique et toute la multiplicité qui lui est coordonnée, président d'une manière unifiée, principielle et indivise, à la complète assimilation [3] de l'univers, tandis que le monde des dieux-chefs divise ce qui est unifié dans la création démiurgique, déploie ce qui est total dans l'opération des dieux intellectifs et entraîne dans la diversité la simplicité de leur providence. De telle sorte que la similitude s'étend à partir des dieux intellectifs à tous les êtres encosmiques, qui sont les formes premières, intermédiaires et ultimes de la vie ; car, grâce à la procession à partir de ses causes, ce qui est rendu semblable a installé à l'avance en lui une forme inférieure de participation à ses propres principes.

Si, en examinant chaque cas, tu veux découvrir la providence qui s'étend à toutes choses par la similitude, tu trouveras que, grâce à elle, le monde entier *est devenu une statue des dieux éternels*, que toutes les totalités [4] qui sont en lui, sont semblablement suspendues à leurs propres modèles, que les âmes universelles forment toujours un chœur de danse autour de l'intelligible [5], que les genres supérieurs suivent les dieux dans leur cortège, et qu'enfin, parmi nos âmes, celles qui ont le bonheur d'être délivrées de l'errance dans le monde de la génération, se tendent vers leur propre

1. Parménide montre que l'identité appartient au démiurge, comme cela a été établi plus haut dans le livre V, cf. *Théol. plat.* V 39, p. 144.12-16 et V 40, p. 148.3-4. D'autre part, le statut de la classe assimilatrice des dieux hypercosmiques est étudié dans l'*In Parm.* VII, col. 1193.6-39.

2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 131-132.

ἐκείνῳ δὲ τὸ ταὐτόν, ὡς ὁ Παρμενίδης ἔδειξε, ⟨προσήκει⟩, προσεχὲς μὲν αὐτῷ τὸ τοιοῦτον γένος τῶν θεῶν εἶναι συγχωρήσομεν, ὃ καὶ πρῶτον αὐτοῦ τὴν ποίησιν ὅλην ἐκφαίνει καὶ τοῖς δευτέροις ἐντίθησιν, ἕτερον δὲ κατ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ δευτερουργὸν καὶ τῆς ἐν αὐτῷ πρωτουργοῦ τῶν πάντων ἀρχῆς ἀπολειπόμενον.

Ἵν' οὖν συνελόντες εἴπωμεν, ἡ μὲν δημιουργικὴ μονὰς καὶ πᾶν τὸ ταύτῃ συντεταγμένον πλῆθος ἑνοειδῶς καὶ ἀρχηγικῶς καὶ ἀμερίστως προέστηκε τῆς τῶν ὅλων ἐξομοιώσεως, ἡ δὲ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν διακόσμησις διαιρεῖ μὲν τὸ ἡνωμένον τῆς δημιουργικῆς ποιήσεως, ἀναπλοῖ δὲ τὸ ὁλικὸν τῆς ἐνεργείας τῶν νοερῶν θεῶν, εἰς δὲ ποικιλίαν προάγει τὴν ἁπλότητα τῆς ἐκείνων προνοίας. Ὥστε καὶ ἡ ὁμοιότης ἀπὸ τούτων ἐφήκει τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσι, πρώτοις τε καὶ μέσοις καὶ τελευταίοις εἴδεσι τῆς ζωῆς· τὸ γὰρ ὁμοιούμενον διὰ τὴν ἀπὸ τῶν αἰτίων πρόοδον δεύτερον κοινωνίας εἶδος προεστήσατο πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς.

Εἰ δὲ βούλει καὶ καθ' ἕκαστον ἐξετάζων σκοπεῖν τὴν διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐπὶ πάντα καθήκουσαν πρόνοιαν, εὑρήσεις καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον διὰ ταύτην τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα γεγονότα καὶ τὰς ἐν αὐτῷ πάσας ὁλότητας τῶν σφετέρων παραδειγμάτων ὡσαύτως ἐξηρτημένας καὶ ψυχὰς τὰς ὅλας ἀεὶ περὶ τὸ νοητὸν χορευούσας καὶ τὰ κρείττονα γένη τοῖς θεοῖς συνεπόμενα καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας ἀπὸ τῆς γενεσιουργοῦ πλάνης ἐπὶ τὴν οἰκείαν πηγὴν ἀνατεινομένας·

1 cf. *Parm.* 146 A 9-147 B 8 || 21-22 = *Tim.* 37 C 6-7 || 23 cf. *ibid.* 40 C 3; *Phaedr.* 252 D 1 || 24-25 cf. *Phaedr.* 246 E 6 || 26-27 cf. *ibid.* 248 A 1-5.

1 προσήκει addidimus : om. P || 24 τὸ nos : τὸν P, an τὸν νοητὸν <οὐρανὸν> leg.?



source [1] ; et, d'une manière générale, que toutes les processions et toutes les conversions s'accomplissent avec la similitude pour cause. De fait, tout ce qui procède, existe grâce à la similitude qui l'unit à ce qui l'a engendré, et tout ce qui se convertit, accomplit sa conversion vers ses propres principes, en leur étant rendu semblable [2]. En outre, la similitude qui se répand depuis le haut à partir des dieux eux-mêmes, empêche éternellement que vienne à manquer aucune des formes qui sont dans le monde ; et ce n'est pas seulement dans les êtres immatériels, mais aussi dans les formes unies à la matière et qui sont emportées dans le changement, que la similitude des formes, par son immobilité, ramène dans le cercle de la génération la déviation irrégulière des êtres particuliers, enferme la variété illimitée des engendrés dans une période limitée, et enfin rapporte la division multiforme des rapports à une cause unifiée, la cause primordiale. Et par suite, le monde étant toujours complet, est constitué par l'intégralité des genres et des espèces ; par suite il est semblable *au Vivant intelligible*, parce qu'il possède et contient à titre de copies tout ce que *le Vivant complet* embrasse à titre de modèle [3].

Par conséquent, nous ne poserons pas le genre de la similitude comme quelque chose de petit et s'étendant à peu de choses, puisqu'il est une cause de perfection pour le monde entier, qu'il achève par le moyen de l'assimilation la première naissance du monde, et fait au monde, à partir de lui-même, le don de se suffire à soi-même et d'embrasser absolument toutes choses. Et nous ne permettrons pas non plus qu'on ramène une telle action à une seule forme intellective. En effet, ce qui s'étend sur toutes choses — tant les genres au-dessus du degré de l'être que ceux du degré de l'être, tant les intellectifs que les psychiques, tant les incorporels que les corporels —, préexiste aussi bien à toutes les espèces qu'à tous les genres, et aux causes aussi bien incorporelles que corporelles. En effet, ce n'est pas grâce à la forme intellective de la similitude que les dieux encosmiques ont procédé en se

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 132.

ὅλως δὲ καὶ τὰς προόδους ἁπάσας καὶ τὰς ἐπιστροφὰς διὰ τὴν τῆς ὁμοιότητος αἰτίαν ἐπιτελουμένας. Καὶ γὰρ πᾶν τὸ προϊὸν δι' ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ γεννῆσαν ὑφέστηκε καὶ πᾶν τὸ ἐπιστρέφον ὁμοιούμενον ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς ποιεῖται τὴν πρὸς αὐτὰς ἐπιστροφήν. Καὶ μὴν καὶ τὸ ἀνέκλειπτον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων εἰδῶν ἡ ὁμοιότης φρουρεῖ διαιωνίως, ἄνωθεν ἀπ' αὐτῶν ἐφήκουσα τῶν θεῶν· καὶ οὐκ ἐν τοῖς ἀΰλοις μόνον, ἀλλὰ κἀν τοῖς ἐνύλοις εἴδεσι καὶ ἐν μεταβολῇ φερομένοις τὴν μὲν ἀνίδρυτον τῶν καθ' ἕκαστα παράλλαξιν ἡ τῶν εἰδῶν ὁμοιότης ἑστῶσα πάλιν εἰς τὸν κύκλον ἐπανάγει τῆς γενέσεως, τὴν δὲ ἄπειρον ποικιλίαν τῶν γενητῶν εἰς πεπερασμένην συγκλείει περίοδον, τὴν δὲ παντοίαν τῶν λόγων διαίρεσιν εἰς ἡνωμέ|νην ἀναφέρει τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν. Καὶ διὰ ταῦτα ὁ κόσμος ἀεὶ παντελὴς ὑπὸ τῶν ὅλων συμπεπλήρωται γενῶν τε καὶ εἰδῶν· καὶ διὰ ταῦτα ὅμοιος τῷ νοητῷ ζῴῳ, πάντα εἰκονικῶς ἔχων τε καὶ περιέχων ὅσα παραδειγματικῶς τὸ παντελὲς ζῷον.

Οὐκ ἄρα σμικρόν τι καὶ ἐπ' ὀλίγον διατεῖνον θησόμεθα τὸ τῆς ὁμοιότητος γένος, ὃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τῆς τελειότητός ἐστιν αἴτιον, καὶ τήν τε πρώτην αὐτοῦ γένεσιν ἀποπληροῖ δι' ὁμοιώσεως καὶ τὴν αὐτάρκειαν καὶ τὴν ὁλοτελῆ τῶν πάντων περιοχὴν ἀφ' ἑαυτοῦ χορηγεῖ. Ἀλλ' οὐδ' εἰς ἕν τι νοερὸν εἶδος τὴν τοιαύτην ἀνάγειν συγχωρήσομεν ποίησιν. Τὸ γὰρ ἐπὶ πάντα διατεῖνον, τὰ ὑπερούσια γένη τά τε οὐσιώδη, τά τε νοερὰ καὶ τὰ ψυχικά, τά τε ἀσώματα καὶ τὰ σωματοειδῆ, προϋπάρχει καὶ τῶν εἰδῶν πάντων καὶ τῶν γενῶν, καὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν σωματικῶν αἰτίων. Οὐ γὰρ διὰ τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ὁμοιότητος οἱ ἐν τῷ κόσμῳ θεοὶ προεληλύθασιν

17 = *Tim.* 39 E 1 ‖ 18 = *ibid.* 31 B 1.

3 προϊὸν (in rasura scr. οϊὸν) P² : πρ[....] P.



rendant semblables à leurs propres causes ; ce n'est pas non plus grâce à la forme paradigmatique du dissemblable que les hénades des dieux, au-dessus du degré de l'être, sont divisées, ou que la nature intellective est distinguée d'elle-même, ou que les âmes ont reçu leur procession en bon ordre ; mais, je crois, similitude et dissimilitude possèdent leur existence d'une manière analogue à l'identité et à l'altérité intellectives ; et de même qu'existent, à titre premier, dans les dieux eux-mêmes et, à titre second, dans les formes intellectives identité et altérité qui viennent au jour en même temps que les existences des dieux, de même aussi, ce semblable et ce dissemblable ont reçu une existence primordiale dans les hénades qui sont au-dessus du degré de l'être, et une existence dérivée dans les processions descendantes des êtres.

Et, par suite, de même que le *Parménide* a montré que l'un séparé de l'être est *mû et immobile* et aussi évidemment *identique et différent* [1], de même aussi nous démontre-t-il que l'on trouve le *semblable* et le *dissemblable* dans les existences uniformes elles-mêmes des dieux [2]. Et Socrate donc qui propose d'étudier le semblable et le dissemblable au commencement du dialogue [3], a défini un modèle séparé pour l'un et pour l'autre, transcendant le multiple, semblable aussi bien que dissemblable, tandis que le *Parménide*, remontant aux existences elles-mêmes des touts, au-dessus du degré de l'être, à partir de là produit les êtres selon les propriétés des causes premières. En effet, de même que tout ce qui est dans le monde de la génération, à partir du degré des êtres, est mis en ordre par les formes, de même aussi, je pense, tous les êtres reçoivent les propriétés caractéristiques de leur existence, à partir de ce qui est au-dessus du degré de

1. L'un est mû et immobile dans les dieux de la deuxième triade des intellectifs, cf. *Parm.* 145 E 7-146 A 8, et *Théol. plat.* V 38, p. 142.1-19. L'un est identique et différent dans la monade démiurgique et la septième monade intellective, cf. *Parm.* 146 A 9-147 B 8, et *Théol. plat.* V 39, p. 143.5-147.20.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 132.

ὁμοιούμενοι τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις· οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ ἀνομοίου παραδειγματικὴν ἰδέαν διῄρηνται μὲν αἱ ὑπερούσιοι τῶν θεῶν ἑνάδες, διακέκριται δὲ ἡ νοερὰ φύσις ἀφ' ἑαυτῆς, αἱ δὲ ψυχαὶ τὴν ἐν τάξει πρόοδον ἔλαχον. Ἀλλ' οἶμαι καὶ ἡ ὁμοιότης καὶ ⟨ἡ⟩ ἀνομοιότης ἀνάλογον τῇ νοερᾷ ταὐτότητι καὶ ἑτερότητι τὴν ὑπόστασιν ἔχουσι· καὶ ὥσπερ ἐκεῖναι πρώτως μέν εἰσιν ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, δευτέρως δὲ ἐν τοῖς νοεροῖς εἴδεσιν ὁμοῦ ταῖς τῶν θεῶν ὑπάρξεσιν ἐκφαινόμεναι, οὕτω δὴ καὶ τὸ ὅμοιον τοῦτο καὶ τὸ ἀνόμοιον προηγουμένην μὲν ἐν ταῖς ὑπερουσίοις ἑνάσιν ἔλαχεν ὕπαρξιν, ἑπομένην δὲ ἐν ταῖς κατιούσαις προόδοις τῶν ὄντων.

Καὶ διὰ ταῦτα ὁ Παρμενίδης, ὥσπερ *κινούμενον καὶ ἑστὼς* καὶ *ταὐτὸν* δήπου *καὶ ἕτερον* τὸ ἓν ἀπέφαινε τοῦ ὄντος χωρίς, οὕτω δὴ καὶ τὸ *ὅμοιον* ἡμῖν ἀποδείκνυσι καὶ τὸ *ἀνόμοιον* ἐν αὐταῖς ταῖς ἑνοειδέσι τῶν θεῶν ὑπάρξεσι. Καὶ ὁ μὲν Σωκράτης ἄρα τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον προτείνων ἐν ἀρχῇ τοῦ διαλόγου παράδειγμά τι τούτων ἑκατέρου ἀφωρίζετο χωριστόν, ἀπὸ τῶν πολλῶν ὁμοίων τε καὶ ἀνομοίων ἐξῃρημένον· ὁ δέ γε Παρμενίδης ἐπ' αὐτὰς τὰς ὑπερουσίους τῶν ὅλων ὑποστάσεις ἀναδραμὼν ἐκεῖθεν τὰ ὄντα προάγει κατὰ τὰς ἰδιότητας τῶν πρώτων αἰτιῶν. | Ὡς γὰρ τὰ ἐν γενέσει πάντα τοῖς εἴδεσιν ἀπὸ τῶν οὐσιῶν διακεκόσμηται, οὕτω δήπου καὶ ταῖς οὐσίαις ἁπάσαις ἐκ τῶν ὑπερουσίων

13-14 = *Parm.* 145 E 7-146 A 8 || 14 = *ibid.* 146 A 9-147 B 8 || 15-16 = *ibid.* 147 C 1-148 D 4 || 17-20 cf. *ibid.* 128 E 5-129 B 6.

5 ἡ$^2$ addidimus : om. P || 9 ἐκφαινόμεναι (s.u. scr. αι$^2$) P$^2$ : ἐκφαινομένην P || καὶ$^2$ add. P$^2$ : om. P || 11 κατιούσαις (s.u. scr. αις) P$^2$ : κατιοῦσι P || 14 καὶ ἕτερον P$^2$ : καὶ τὸ ἕτερον P (eras. τὸ P$^2$) || 19 ἑκατέρου nos : ἑκάτερον P || 22 κατὰ (s.u. scr.) P$^2$ : om. P || 23 αἰτιῶν] an αἰτίων leg. ?



l'être. En effet, la génération sans doute est une image de l'être [1], mais l'être doit sa procession à l'unité qui est au-dessus du degré de l'être.

Le genre de la similitude est donc à titre premier chez les dieux, et il se divise à titre secondaire dans les formes intellectives. Et c'est pour cette raison que les processions des touts se font selon la similitude, et que les conversions de toutes choses vers leurs principes se font par le moyen de la similitude [2], car toutes choses sont dites, non seulement procéder du divin, mais encore recevoir de lui la capacité de se convertir. <Et> le modèle intelligible a assumé à l'avance en lui-même la cause toute première et cachée des dieux assimilateurs ; car il n'est pas établi en lui-même, paresseux et infécond, mais il produit toutes les choses qui lui sont rendues semblables par essence, il les fait venir à l'existence sur le mode paternel et par son être seul, et il fait briller sur les êtres inférieurs l'existence et la capacité de lui ressembler. Quant à la classe démiurgique des êtres divins, qui est suspendue à la cause primordiale du modèle intelligible, en continuité avec elle et active en relation avec elle, sans doute elle rend toutes choses semblables et à elle-même et à cette cause, mais elle n'a pas limité sa propre existence au genre de la similitude, puisqu'elle embrasse aussi sur le mode intellectif et unifié les causes de la similitude des touts, et qu'elle use de ces genres de dieux comme d'auxiliaires pour l'engendrement des êtres inférieurs. Enfin, la tribu des dieux-chefs, qui est tout entière rangée dans les mondes de dieux particuliers, et qui révèle pour la première fois la création intellective du Père, se rattache elle-même par le moyen de la similitude aux causes qui préexistent dans le Père, tandis qu'elle élève toutes choses et les déploie dans l'unité démiurgique, conver-

1. Dans l'*In Tim.* I, p. 386.23, Proclus emploie une image voisine quand il dit que « la génération est un rejeton de l'être, ἡ γένεσις ἔγγονός ἐστι τοῦ ὄντος ».

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 132-133.

ἐφήκουσιν αἱ τῶν ὑπάρξεων ἰδιότητες. Γένεσις μὲν γὰρ οὐσίας εἰκών· ἡ δὲ οὐσία κατὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἔχει τὴν πρόοδον.

Πρώτως οὖν ἐν θεοῖς τὸ τῆς ὁμοιότητος γένος, δευτέρως δὲ ἐν τοῖς νοεροῖς εἴδεσι διῄρηται. Καὶ διὰ τοῦτο καθ' ὁμοιότητα μὲν αἱ πρόοδοι τῶν ὅλων, δι' ὁμοιότητος δὲ αἱ πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφαὶ πάντων, ἐκ τοῦ θείου καὶ προϊέναι λεγομένων καὶ τὴν τῆς ἐπιστροφῆς δέχεσθαι δύναμιν. ⟨Καὶ⟩ τὸ μὲν παράδειγμα τὸ νοητὸν τὴν πρωτίστην καὶ κρύφιον αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ προείληφε τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν· οὐ γάρ ἐστιν ἀργὸν ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἄγονον ἱδρυμένον, ἀλλὰ παράγει πάντα τὰ πρὸς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὁμοιούμενα καὶ πατρικῶς ὑφίστησι καὶ τῷ εἶναι μόνον [ἐστί], καὶ τήν τε ὕπαρξιν τοῖς δευτέροις καὶ τὴν τῆς ἀφομοιώσεως τῆς πρὸς αὐτὸ δύναμιν ἐπιλάμπει. Τὸ δ' αὖ δημιουργικὸν τῶν θείων γένος εἰς τὴν τοῦ παραδείγματος τοῦ νοητοῦ προηγουμένην αἰτίαν ἀνηρτημένον κἀκείνης ἐξεχόμενον καὶ περὶ ἐκείνην ἐνεργοῦν, ὁμοιοῖ μὲν πάντα καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς ἐκείνην, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ τῆς ὁμοιότητος γένει τὴν οἰκείαν ὕπαρξιν ἀφώρισε, περιέχει δὲ αὖ νοερῶς καὶ ἡνωμένως τὰ τῆς ὁμοιώσεως τῶν ὅλων αἴτια καὶ χρῆται τοῖς τοιούτοις γένεσι τῶν θεῶν ὑπουργοῖς πρὸς τὴν τῶν δευτέρων ἀπογέννησιν. Τὸ δὲ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν φῦλον, ὅλον μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς διακόσμοις τεταγμένον, πρῶτον δὲ τὴν νοερὰν ἐκφαῖνον ποίησιν τοῦ πατρός, ἐξάπτει μὲν αὑτὸ διὰ τῆς ὁμοιότητος τῶν ἐν ἐκείνῳ προϋπαρχόντων αἰτίων, πάντα δὲ ἀνατείνει καὶ ἀναπλοῖ πρὸς τὴν ἕνωσιν

2 κατὰ (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || 9 καὶ addidimus : om. P || 11 ἐφ' nos : ἀφ' P || 14 ἐστί seclusimus : habet P || 15 ἀφομοιώσεως (s.u. scr. ἀφ) $P^2$ : ὁμοιώσεως P || 16 γένος nos : γενῶν P || 18 ἐξεχόμενον $P^2$ : ἐξερχόμενον P (eras. ρ $P^2$) || 27 αὑτὸ nos : αὐτὸ P || 28 αἰτίων Portus : αἰτιῶν P || ἀνατείνει Portus : ἀνατείνῃ P.



tit les classes particulières des dieux vers l'identité intellective indivise, rend les mondes de dieux qui ont procédé semblables à leurs modèles intelligibles, et achève ainsi de former entre tous les êtres une chaîne unique.

C'est donc à bon droit que les experts ès choses divines [1], eux aussi, disaient que la toute dernière triade des dieux intelligibles est cause aussi bien des dieux-sources que des dieux-principes, et qu'ils enseignaient que la chaîne tout entière des principes existe dans le Père intellectif. En effet, la classe des dieux assimilateurs convient au modèle parfait, tout comme la classe des êtres assimilés, rangée au troisième rang (car tous les êtres sont rendus semblables au premier modèle, et tous les êtres inférieurs se convertissent vers le modèle par le moyen de la similitude), et cette classe est étroitement unie au démiurge de l'univers, parce qu'elle révèle d'une manière divisée la cause de l'identité et de l'altérité intellectives au moyen de la puissance de la similitude et de la dissimilitude, et qu'elle amène sur tous les êtres la forme unique et totale de cette action assimilatrice au moyen des opérations divisées et des distinctions de l'être.

## <4>

### [*Énumération des puissances assimilatrices des dieux-chefs*]

Nous avons donc rappelé par ce qui précède que, parmi les classes d'êtres divins divisibles, la toute première, la plus universelle et qui est étroitement unie aux mondes de dieux intellectifs, a reçu la propriété assimilatrice, et que, définie par cette propriété, elle rattache tous les êtres à la monade démiurgique ; nous avons aussi rappelé comment elle a procédé à partir du modèle intelligible, et comment elle inau-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 133.

τὴν δημιουργικήν, ἐπιστρέφει δὲ τὰ μερικὰ γένη τῶν θεῶν εἰς τὴν ἀμέριστον ταὐτότητα τὴν νοεράν, ἀφομοιοῖ δὲ τὰς προελθούσας διακοσμήσεις τοῖς νοητοῖς παραδείγμασι καὶ μίαν σειρὰν ἀποπληροῖ τῶν ὄντων ἁπάντων.

Εἰκότως ἄρα καὶ οἱ τὰ θεῖα σοφοὶ τήν τε ἐσχάτην τριάδα τῶν νοητῶν αἰτίαν ἔλεγον τῶν τε πηγαίων καὶ τῶν ἀρχικῶν θεῶν καὶ περὶ τὸν πατέρα τὸν νοερὸν ἅπασαν τὴν τῶν ἀρχῶν σειρὰν ὑφεστάναι παρεδίδοσαν. Καὶ γὰρ τῷ τελείῳ παραδείγματι προσήκει τὸ τῶν ἀφομοιωτικῶν γένος, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ τῶν ὁμοιουμένων ἐκ τρίτων ταχθέν (πάντα γὰρ ὁμοιοῦται τῷ πρώτῳ παραδείγματι καὶ πᾶσιν ἐπ' ἐκεῖνο δι' ὁμοιότητος ἡ ἐπιστροφὴ τοῖς δευτέροις), | καὶ τῷ δημιουργῷ τῶν ὅλων συνήνωται, τὴν τῆς νοερᾶς ταὐτότητος καὶ ἑτερότητος αἰτίαν τῇ τῆς ὁμοιότητος καὶ ἀνομοιότητος δυνάμει μεριστῶς ἐκφαῖνον καὶ τὸ ἓν καὶ ὅλον τῆς ποιήσεως ἐκείνης εἶδος ταῖς διῃρημέναις ἐνεργείαις καὶ ταῖς τῆς οὐσίας διακρίσεσιν ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα προάγον.

## ⟨δ'⟩

Ὅτι μὲν οὖν τὸ τῶν μεριστῶν θείων γενῶν πρώτιστον καὶ ὁλικώτατον καὶ τοῖς νοεροῖς διακόσμοις συνηνωμένον τὴν ἀφομοιωτικὴν ἔλαχεν ἰδιότητα καὶ κατὰ ταύτην ἀφωρισμένον συνάπτει τὰ πάντα πρὸς τὴν δημιουργικὴν μονάδα, διὰ τούτων ὑπεμνήσθω, καὶ ὅπως ἔκ τε τοῦ νοητοῦ παραδείγματος προῆλθε καὶ τοῖς ἐγκοσμίοις

5-7 cf. *Or. Chald.*, fr. 49 des Places, p. 27 Kroll || 7-8 cf. *ibid.*, fr. 40 des Places, p. 37 Kroll.

18 προάγον nos : παράγον P || 19 δ' nos : ad p. 21.1 marg. scr. P || 25 καὶ P (quod postea eras. P²).



gure pour tous les êtres encosmiques leur engendrement [1]. Et maintenant, à la suite de ce qui a été dit auparavant [2], il faut distinguer toutes les puissances assimilatrices, les mettre en ordre de bonne façon et considérer dans l'être unique des dieux leur procession.

[Platon] pose donc que, parmi ces puissances, les toutes premières et les plus hégémoniques sont celles qui révèlent l'action intellective du Père et la déploient sur tous les mondes divisés des êtres ; au deuxième rang, celles qui maintiennent dans l'existence l'univers et gardent dans l'unité l'enchaînement des processions divines et dans l'indissolubilité leur combinaison ; au troisième rang, celles qui guident vers la perfection tous les inférieurs et rendent parfaites leurs processions et leurs conversions grâce à la similitude avec leurs principes ; à la suite de celles-là, viennent celles qui font remonter vers les monades indivisibles et rassembleuses, qui préexistent aux êtres divisés, toutes les classes de dieux qui ont procédé ; puis viennent celles qui font exister les classes divisées de dieux et qui procurent, sous un mode déterminé, l'être et l'essence aux êtres premiers, intermédiaires et derniers ; en plus de toutes ces puissances, viennent les causes de la répartition immaculée et de la perfection toujours stable ; quant à moi, je voudrais poser en plus des puissances précédentes, celles qui commandent l'activité féconde et celles qui font couler les *canaux* particuliers de la vie et les répartissent sur tous les êtres inférieurs ; enfin, en plus de ces dernières, je voudrais poser celles qui élèvent les inférieurs, qui retranchent tout ce qui est matériel et désordonné, c'est-à-dire celles qui dispensent tous les biens [3].

En effet, parmi tous les êtres beaux qui sont dans le monde, il n'en est aucun qui ne procède de <cette> classe-là de dieux et n'emplisse ses participants de biens divins [4].

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 134-135.

ἅπασι προκατάρχει τῆς ἀπογεννήσεως. Ἕπεται δὲ αὖ τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις τὰς δυνάμεις τὰς ἀφομοιωτικὰς ἁπάσας διακρῖναι καὶ τάξαι κατὰ τρόπον καὶ περὶ τὴν μίαν οὐσίαν τῶν θεῶν προϊούσας θεωρῆσαι.

Τούτων τοίνυν πρωτίστας μὲν εἶναι τίθεται καὶ ἡγεμονικωτάτας, αἳ τὴν νοερὰν ἐκφαίνουσι ποίησιν τοῦ πατρὸς καὶ ἀναπλοῦσιν εἰς ἅπαντας τοὺς διῃρημένους τῶν ὄντων διακόσμους· δευτέρας δὲ τὰς συνεκτικὰς τῶν ὅλων καὶ μίαν σειρὰν καὶ συμπλοκὴν ἀδιάλυτον τηρούσας τῶν θείων προόδων· τρίτας δὲ τὰς τῆς τελειότητος προκαθηγουμένας τοῖς δευτέροις ἅπασι καὶ τὰς προόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐπιστροφὰς αὐτοτελεῖς διὰ τῆς ὁμοιότητος πρὸς τὰς ἀρχὰς ἀπεργαζομένας· ἐφεξῆς δὲ ταύταις τὰς ἀνατεινούσας τὰ προελθόντα πάντα γένη τῶν θεῶν εἰς τὰς ἀμερίστους μονάδας καὶ συναγωγοὺς τῶν μεριστῶν προϋπαρχούσας· ἔτι τοίνυν τὰς ὑποστατικὰς τῶν διῃρημένων γενῶν καὶ τοῦ εἶναι χορηγοὺς καὶ τῆς οὐσίας τοῖς τε πρώτοις καὶ μέσοις καὶ τελευταίοις διωρισμένως· καὶ πρὸς ταύταις ἁπάσαις τὰς τῆς ἀχράντου διανομῆς καὶ τῆς ἀεὶ ἑστώσης τελειότητος αἰτίας· καὶ μὴν τάς τε τῆς γονίμου ποιήσεως ἀρχηγοὺς καὶ τὰς τοὺς μεριστοὺς ὀχετοὺς τῆς ζωῆς ἐπιρρεούσας καὶ διανεμούσας ἐπὶ πάντα τὰ δεύτερα μετὰ τούτων ἔγωγε θείην ἄν· ἔτι δὲ ἐπὶ ταύταις τὰς ἀναγωγοὺς τῶν δευτέρων, τὰς ἀποκοπτού|σας πᾶν τὸ ἔνυλον καὶ πλημμελές, τὰς τῶν ἀγαθῶν πάντων χορηγούς.

Οὐδὲν γάρ ἐστι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων καλῶν, ὃ μὴ πρόεισιν ἐκ τῆς διακοσμήσεως ⟨ταύτης⟩ τῶν θεῶν καὶ πληροῖ τὰ μετέχοντα τῶν θείων ἀγαθῶν. Ἢ πόθεν ἀεὶ μὲν

2 ἔμπροσθεν : cf. *Plat. Theol.* V 18 || 5-20 cf. *Tim.* 41 A 7-D 3 || 22 cf. *Or. Chald.*, fr. 65 et 66 des Places, p. 35 et 55 Kroll.

28 ταύτης addidit Taylor : om. P.



Sinon, d'où viendrait que le monde est toujours établi dans ses propres principes ? que la révolution du monde demeure immuable ? que le Tout est maintenu dans l'existence *par les liens indissolubles* ? que les limites des périodes sont le commencement des mouvements cycliques suivants ? que le cycle de la génération imite la ronde invariable des corps célestes ? que tous les êtres sont convertis vers les êtres plus divins ? D'où viendrait que la matière, par le moyen des tout derniers reflets de la création des formes, est rendue semblable aux êtres ? que *ce qui est mû de mouvements irréguliers et désordonnés* est ramené *à l'ordre* et à la limite, en étant rendu semblable aux êtres installés éternellement dans l'identité et la similitude par les raisons démiurgiques ? que les choses qui sont entraînées dans la génération bigarrée et dans les changements multiformes viennent à ressembler aux cercles du ciel et les suivent en étant mues de toutes les façons possibles ? que les révolutions du ciel donnent une image des mouvements circulaires de l'âme et que les mouvements cycliques des sphères inscrivent, pour ainsi dire, sur le ciel les intellections de ces âmes-là ? Et d'où viendrait que le temps d'ici-bas qui procède *selon le nombre* et qui, pour ainsi dire, accomplit sa ronde, est rendu semblable aux intellections stables et à la mesure de tous les intelligibles [1] ? En effet, le temps d'ici-bas tout entier, parce qu'il se déroule uniformément *selon le nombre,* est devenu *une image de l'éternité qui demeure dans un un*[2]. Tous les êtres donc ont reçu, à partir des dieux-chefs assimilateurs, non seulement leur venue à l'être, mais encore leur portion de perfection selon la mesure, et ils maintiennent dans l'existence leur être propre par le moyen de la similitude.

De plus, cette classe de dieux préside [3] d'une manière particulière sur la sympathie des êtres encosmiques et la communion des uns avec les autres. En effet, c'est par le moyen de la similitude que toutes choses se rassemblent les unes avec les autres et qu'elles se communiquent les puissan-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 135-136.

ὁ κόσμος ἐνίδρυται ταῖς οἰκείαις ἀρχαῖς, μένει δὲ ἄτρεπτος ἡ περιφορά, συνέχεται δὲ τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τὸ πᾶν, τὰ δὲ πέρατα τῶν περιόδων ἀρχαὶ γίγνονται τῶν ἐφεξῆς ἀνακυκλήσεων, ὁ δὲ τῆς γενέσεως κύκλος μιμεῖται τὴν τῶν οὐρανίων ἀνεξάλλακτον χορείαν, πάντα δὲ ἐπέστραπται πρὸς τὰ θειότερα, καὶ ἡ μὲν ὕλη διὰ τῶν ἐσχάτων ἐμφάσεων τῆς εἰδοποιΐας ὁμοιοῦται τοῖς οὖσι, τὸ δὲ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον εἰς τάξιν καὶ ὅρον περιάγεται τοῖς δημιουργικοῖς λόγοις τοῖς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἑστῶσιν ὁμοιούμενον, τὰ δὲ ἐν γενέσει ποικίλῃ καὶ μεταβολαῖς πολυειδέσι φερόμενα τοῖς οὐρανίοις κύκλοις ἀπεικάζεται καὶ συνέπεται κινούμενα παντοίως, αἱ δὲ τοῦ οὐρανοῦ περιπολήσεις τὰς ψυχικὰς ἀπεικονίζονται περιόδους καὶ οἷον ἐπιγράφονται τὰς ἐκείνων νοήσεις αἱ τῶν σφαιρῶν ἀνακυκλήσεις, καὶ ὁ χρόνος οὗτος ὁ κατ' ἀριθμὸν περιπορευόμενος καὶ κύκλῳ περιχορεύων πως ταῖς ἑστώσαις ἀφομοιοῦται νοήσεσι καὶ τῷ μέτρῳ τῶν νοητῶν πάντων; Μένοντος γὰρ αἰῶνος ἐν ἑνὶ γέγονεν ὁ σύμπας οὑτοσὶ χρόνος εἰκών, κατ' ἀριθμὸν ὡσαύτως ἀνελισσόμενος. Πάντα τοίνυν καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ἔλαχε καὶ τὴν τῆς τελειότητος κατὰ μέτρα διανομὴν ἐκ τῶν ἀφομοιωτικῶν ἡγεμόνων καὶ συνέχει τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν διὰ τῆς ὁμοιότητος.

Καὶ μὴν καὶ τὴν συμπάθειαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν πρυτανεύει διαφερόντως ἡ τάξις αὕτη τῶν θεῶν. Πάντα γὰρ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἀλλήλοις συνέρχεται καὶ μεταδίδωσιν ὧν ἔχει δυνάμεων,

2-3 = *Tim.* 43 A 2 || 8-9 = *ibid.* 30 A 4-5 || 13-16 cf. *Legg.* X 897 C 4-9 || 16-19 cf. *Tim.* 38 B 6-C 3 || 16-21 = *Tim.* 37 D 6-7.

5-6 χορείαν nos : χορηγίαν P || 16 σφαιρῶν (in rasura scr. σφαι) $P^2$ : [....]ρῶν P || 17 πως nos : ὅπως P || 19 post ἑνὶ scr. γέγονεν ἐν ἑνὶ P (quod postea del. $P^2$).



ces qu'elles détiennent ; et les êtres supérieurs font briller généreusement leur don sur les inférieurs, les effets sont établis dans les causes, et l'on observe dans le monde une combinaison indissoluble, une communion des touts et une liaison des agents et des patients. De fait, dans les effets on trouve par la similitude les causes qui les ont engendrés, tandis que dans les causes subsistent, sous le mode de l'enveloppement, les rejetons qui procèdent de ces causes, et ainsi tous les êtres sont les uns dans les autres, et ce qui rassemble tous les êtres, c'est la similitude [1]. Et donc, selon ce raisonnement, les êtres célestes communiquent généreusement à ceux d'ici-bas leurs propres émanations, tandis que les êtres sublunaires participent à la perfection qui leur convient en devenant semblables d'une certaine façon aux êtres célestes ; et il y a des chaînes qui descendent depuis le haut jusqu'aux tout derniers des êtres, parce que les êtres inférieurs donnent toujours une image des puissances des êtres qui leur sont supérieurs [2], et parce que sans doute la procession diminue la similitude, mais tous les êtres, même ceux qui participent le plus obscurément de l'être, gardent une ressemblance avec les causes premières et sont en sympathie les uns avec les autres et avec leurs causes principielles. De fait, pour les êtres qui ont procédé, la similitude est double : en effet, ces êtres sont rendus semblables non seulement les uns aux autres selon la procession à partir de l'unité et, inversement, selon la conversion vers l'unité, mais encore ils sont rendus semblables à leurs causes hégémoniques et primordiales. Et, par l'effet de la première similitude, les termes coordonnés conspirent, s'unissent et se lient les uns aux autres, tandis que, par l'effet de l'autre similitude, ils se pressent vers leurs propres causes et s'attachent à leurs modèles.

Pour cette raison donc, dépendent de la révolution d'Hélios tous les êtres qui ont part à l'émanation [3] héliaque (je ne veux pas dire seulement les genres supérieurs à nous, mais aussi la série des âmes, des vivants, des plantes et des

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 136.

καὶ τὰ μὲν πρῶτα τοῖς δευτέροις ἐπιλάμπει τὴν ἑαυτῶν δόσιν ἀφθόνως, τὰ δὲ ἀποτελέσματα τοῖς αἰτίοις ἐνίδρυται, συμπλοκὴ δὲ ἀδιάλυτος καὶ κοινωνία τῶν ὅλων καὶ σύνδεσις τῶν ποιούντων καὶ πασχόντων ἐν τῷ κόσμῳ θεωρεῖται. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀποτελέσμασίν ἐστι τὰ γεννητικὰ αὐτῶν αἴτια διὰ τῆς ὁμοιότητος | καὶ ἐν τοῖς αἰτίοις τὰ ἀπ' αὐτῶν προϊόντα γεννήματα κατὰ περιοχὴν ὑφέστηκε· καὶ πάντα ἐν ἀλλήλοις ἐστὶ καὶ συναγωγὸς πάντων ἡ ὁμοιότης. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ τῶν οἰκείων ἀπορροιῶν δίδωσιν ἄφθονον τοῖς τῇδε τὴν μετάδοσιν, τὰ δὲ ὑπὸ σελήνην ὁμοιούμενά πως ἐκείνοις μεταλαγχάνει τῆς προσηκούσης αὐτοῖς τελειότητος· σειραὶ δὲ ἄνωθεν καθήκουσιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ἀεὶ τῶν δευτέρων ἀπεικαζομένων τὰς πρὸ αὐτῶν δυνάμεις, καὶ τῆς μὲν προόδου τὴν ὁμοιότητα ἐλαττούσης, πάντων δὲ ὅμως, καὶ τῶν ἀμυδρότατα τοῦ εἶναι μετασχόντων, τὴν πρὸς τὰ αἴτια τὰ πρῶτα φερομένων ἀπεικασίαν καὶ συμπασχόντων ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς ἑαυτῶν ἀρχηγικοῖς αἰτίοις. Καὶ γὰρ ἡ ὁμοίωσις διττὴ πέφυκε τοῖς προελθοῦσι· καὶ γὰρ ἀλλήλοις ἀφομοιοῦνται κατὰ τὴν ἀφ' ἑνὸς πρόοδον καὶ τὴν εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν ἐπιστροφήν, καὶ τοῖς ἡγεμονικοῖς αὐτῶν καὶ πρωτουργοῖς αἰτίοις. Καὶ διὰ μὲν τῆς ἑτέρας ὁμοιότητος συμπνεῖ καὶ συμφύεται καὶ συγκιρνᾶται τὰ σύστοιχα ἀλλήλοις, διὰ δὲ τῆς λοιπῆς ἐπείγεται πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχὰς καὶ συνάπτεται τοῖς παραδείγμασι.

Διὰ δὴ ταῦτα τῆς μὲν Ἡλίου περιφορᾶς ἐξήρτηται πάντα τὰ τῆς Ἡλιακῆς ἀπορροίας μετέχοντα (λέγω δὲ οὐ τὰ κρείττονα γένη μόνον ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ ψυχῶν ἀριθμὸς καὶ ζῴων καὶ φυτῶν καὶ λίθων), τῆς δὲ Ἑρμαϊκῆς

2-3 ἐνίδρυται Luna : ἐνιδρύεται P || 3 ἀδιάλυτος (s.u. scr. ἀ) P² : διάλυτος P || 24 σύστοιχα P² : στοιχεῖα P || 27 δὴ (s.u. scr.) P² : δὲ P || 29 ἀριθμὸς P² : ἀριθμὸν P.



pierres) ; se rattachent à la révolution d'Hermès tous les êtres qui ont reçu la propriété caractéristique de ce dieu-là, et il en va de même dans le cas des autres dieux. En effet, tous les dieux sont des guides et, dans le Tout, ils ont le rang de chefs, et ce qui danse autour d'eux, ce sont de multiples classes d'anges, de multiples séries de démons, de multiples troupes de héros, de très nombreuses âmes individuelles, de multiples espèces de vivants mortels, et enfin diverses natures de plantes. Et sans doute toutes choses désirent leurs propres guides, et chacune possède la marque unique de sa propre monade, mais tantôt plus clairement, tantôt plus obscurément, car la similitude existe davantage dans les tout premiers des rejetons, tandis que, dans ceux de rang intermédiaire et ultime, elle s'amoindrit à proportion de la procession. Copies et modèles, donc, ont reçu l'existence grâce à la similitude qui les lie mutuellement, et chaque être est en accord avec lui-même et avec les autres termes coordonnés grâce à la similitude. Et il y a une amitié inébranlable entre les termes coordonnés [1] dans le monde grâce à la présence de la similitude, car elle relie même les contraires, c'est-à-dire les êtres les plus éloignés les uns des autres *au moyen de raisonnements irréfutables*, et elle les combine pour assurer la perfection du Tout.

Pour le dire en bref [2] : les dieux-chefs assimilateurs de l'univers produisent et engendrent toutes choses à partir d'eux-mêmes (en effet, les processions s'accomplissent par le moyen de la similitude, et tout ce qui vient à l'existence désire être rendu semblable à sa cause génératrice), les convertissent vers leurs principes (en effet, toute conversion s'accomplit par le moyen de la similitude), et relient les uns aux autres les termes coordonnés (en effet, la communion à une cause unique produit une similitude chez les participants et, du fait de cette similitude, leur procure une connexion indissoluble) ; ils mettent toutes choses en sympathie, *en amitié et en familiarité les unes avec les autres*, parce qu'ils montrent que les termes les plus élevés sont dans

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 136-137.

ἐξέχεται πάντα τὰ τὴν ἰδιότητα τοῦ θεοῦ τούτου καταδεξάμενα, κἀπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως θεῶν. Ἅπαντες γὰρ ἡγεμόνες εἰσὶ καὶ ἄρχοντες ἐν τῷ παντί, καὶ πολλαὶ μὲν ἀγγέλων τάξεις περιχορεύουσιν αὐτούς, πολλοὶ δὲ δαιμόνων ἀριθμοί, πολλαὶ δὲ ἡρώων ἀγέλαι, παμπληθεῖς δὲ ψυχαὶ μερικαί, πολυειδῆ δὲ τῶν θνητῶν ζῴων γένη, ποικίλαι δὲ φυτῶν δυνάμεις. Καὶ πάντα μὲν ἐφίεται τῶν σφετέρων ἡγεμόνων καὶ τὸ σύνθημα ἓν πᾶσίν ἐστι τῆς οἰκείας μονάδος, ἀλλ' οὗ μὲν τρανέστερον, οὗ δὲ ἀμυδρότερον· ἐπεὶ καὶ ἡ ὁμοιότης ἐν μὲν τοῖς πρωτίστοις τῶν γεννημάτων μειζόνως ὑφέστηκεν, ἐν δὲ τοῖς μέσοις καὶ τοῖς ἐσχάτοις ἀμυδροῦται κατὰ τὸν τῆς προόδου λόγον. Εἰκόνες οὖν καὶ παραδείγματα διὰ τὴν συναγωγὸν ὁμοιότητα τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον, καὶ ἕκαστον ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς συστοίχοις προσήγορόν ἐστι διὰ τὴν ὁμοιότητα. | Φιλία δὲ ἀσάλευτός ἐστι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ συστοιχιῶν διὰ τὴν τῆς ὁμοιότητος παρουσίαν· ἐπεὶ καὶ τὰ ἐναντία καὶ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφιστάμενα λόγοις ἀνελέγκτοις συνδεῖ καὶ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς συμπλέκει τελειότητα.

Συλλήβδην οὖν εἴπωμεν ὅτι καὶ παράγουσιν ἀφ' ἑαυτῶν πάντα καὶ γεννῶσιν οἱ ἀφομοιωτικοὶ τῶν ὅλων ἡγεμόνες (διὰ γὰρ ὁμοιότητος αἱ πρόοδοι, καὶ πᾶν τὸ ὑφιστάμενον ὁμοιοῦσθαι φιλεῖ πρὸς τὴν γεννητικὴν αἰτίαν)· καὶ ἐπιστρέφουσι πρὸς τὰς ἀρχάς (πᾶσα γὰρ ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος)· καὶ ἀλλήλοις τὰ σύστοιχα συνδέουσιν (ἡ γὰρ κοινωνία τῆς μιᾶς αἰτίας ὁμοιότητα μὲν ἐναπεργάζεται τοῖς μετέχουσιν, ἐκ δὲ ταύτης συμπλοκὴν ἀδιάλυτον ἐνδίδωσιν αὐτοῖς)· καὶ πάντα συμπαθῆ καὶ φίλα καὶ προσήγορα ἀλλήλοις ἀποτελοῦσι, τὰ μὲν ὑψηλότερα ἐν τοῖς χαμαιζηλοτέροις διὰ τῆς

18-19 = *Tim.* 29 B 7-8 || 30 = *Theaet.* 146 A 7-8.



les plus bas grâce à la participation, tandis que les plus déficients sont dans les plus parfaits grâce à l'enveloppement causal ; ils étendent les chaînes et les processions depuis le haut jusqu'aux tout derniers des êtres ; ils entraînent les monades dans la dégradation par l'intermédiaire de leurs propres séries, tandis qu'ils ramènent les multiplicités vers l'unité par l'intermédiaire de la communion dans l'être ; ils adaptent les touts aux parties et enveloppent les parties dans les touts ; ils amènent à la perfection les imparfaits par l'union avec les parfaits, tandis qu'ils gardent invariablement les parfaits par l'intermédiaire de la cause de la similitude ; enfin, au moyen de formes et de proportions qui introduisent la similitude, ils font passer *la mer de la dissimilitude* [1] à une mise en ordre déterminée, tandis que, au moyen de modèles stables, ils terminent la génération remplie de changements des êtres d'ici-bas.

## 5

### [*Division des dieux assimilateurs*]

D'une manière générale, voilà donc ce que nous avions à dire au sujet de <cette> classe-là de dieux [2], dont nous disons qu'elle suit celle des dieux intellectifs, qu'elle est chef de toutes les classes inférieures, et qu'elle les rend semblables à leurs propres principes [3]. Je veux à partir de maintenant, avant d'en venir à l'étude du *Parménide*, enseigner de quels dieux possédant cette propriété Platon fait mémoire dans ses autres dialogues aussi [4] ; de cette façon, en effet, l'enseignement du *Parménide* pourrait bien devenir non seulement plus digne de foi, mais encore évident à la raison [5].

Puisque les dieux-chefs sont divisés en trois, et que les uns sont unis aux rois intellectifs et élèvent toute la classe des

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.

μεθέξεως ἐπιδεικνύμενοι, τὰ δὲ καταδεέστερα ἐν τοῖς τελειοτέροις διὰ τῆς κατ' αἰτίαν περιοχῆς· σειρὰς δὲ καὶ προόδους ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων διατείνουσι· καὶ τὰς μὲν μονάδας διὰ τῶν οἰκείων ἀριθμῶν εἰς ὕφεσιν προάγουσι, τὰ δὲ πλήθη συνάγουσι διὰ τῆς κοινωνίας τῆς κατ' οὐσίαν εἰς ἕνωσιν· καὶ τὰ μὲν ὅλα τοῖς μέρεσιν ἐφαρμόζουσι, τὰ δὲ μέρη τοῖς ὅλοις περιλαμβάνουσι· καὶ τὰ μὲν ἀτελῆ διὰ τῆς πρὸς τὰ τέλεια συναφῆς τελεσιουργοῦσι, τὰ δὲ τέλεια διὰ τῆς ὁμοίας αἰτίας φρουροῦσιν ἀμεταστάτως· καὶ τοῖς ὁμοίοις εἴδεσί τε καὶ λόγοις τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον εἰς ὡρισμένην ἄγουσι διακόσμησιν, τοῖς δὲ ἑστῶσι παραδείγμασι τὴν πολυμετάβολον γένεσιν τῶν τῇδε συμπεραίνουσι.

ε'

Κοινῇ μὲν οὖν ταῦτα περὶ τῆς τάξεως ⟨ταύτης⟩ τῶν θεῶν εἴχομεν λέγειν, ἣν προσεχῆ μὲν τοῖς νοεροῖς θεοῖς, ἡγεμονικὴν δὲ καὶ ἀφομοιωτικὴν τῶν δευτέρων ἁπάντων εἶναί φαμεν πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς. Τὸ δὲ ἐντεῦθεν βούλομαι πρὸ τῆς τοῦ Παρμενίδου θεωρίας ἀναδιδάξαι ποίων ὁ Πλάτων θεῶν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις τὴν ἰδιότητα ταύτην ἐχόντων διαμνημονεύει· τάχα γὰρ ἂν οὕτω καὶ ἡ τοῦ Παρ|μενίδου παράδοσις γένοιτο πιστοτέρα καὶ τῷ λόγῳ καταφανής.

Τριχῇ τοίνυν τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν διῃρημένων καὶ τῶν μὲν τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσιν ἡνωμένων καὶ πᾶσαν τὴν ὑφ'

10-11 = *Pol.* 273 D 6-E 1.

3 προόδους nos : περιόδους P ‖ 15 ταύτης addidimus : om. P ‖ 16 θεῶν nos : θείων P ‖ 19 πρὸ P² : πρὸς P (del. ς P²) ‖ 20 θεῶν P² : P legi nequit.



dieux qui leur sont inférieurs à l'unité avec ces dieux-là, tandis que les autres constituent les classes intermédiaires et se sont distribués la complète procession de ces dieux-là, et que les autres enfin enferment la limite inférieure de cette classe et révèlent aux inférieurs les puissances de ces dieux-là, les dieux rangés aux extrémités ne participent pas immédiatement, je pense, de la similitude des dieux assimilateurs, mais les uns sont établis d'une certaine façon au-dessus de cette similitude et par leur être sont étroitement unis aux dieux intellectifs, les autres ont procédé à partir de cette similitude, et se mélangent aux classes de dieux inférieurs ; seuls donc ceux qui constituent le plan intermédiaire définissent en eux-mêmes l'existence de cette classe de dieux dans sa pureté [1].

Prenant donc notre élan à partir de ces considérations, à notre tour embrassons par le raisonnement l'entière doctrine de Platon, car grâce à elles nous découvrirons, parfaitement enseignées par Platon, les mesures parfaites de la classe des dieux-chefs. De nouveau donc rapportons l'entière procession de ces mondes de dieux intermédiaires à une triade, triade qui a reçu cette division de là-bas, à partir des trois pères intellectifs. Pour cette raison donc, toute cette classe de dieux est suspendue à la monade démiurgique, et l'intellect démiurgique produit certains de ces dieux à partir de lui-même et du père intellectif, les autres à partir de lui-même et de la vivification tout entière, les autres enfin à partir de leurs propres *canaux* ; c'est pourquoi parmi ceux qui viennent à l'existence, les uns ont reçu en lot une dignité paternelle et sont les pères hégémoniques, les autres, une dignité vivifiante et génératrice, les autres enfin une dignité élévatrice et convertissante. Et puisque, à chacun des rois intellectifs est aussi étroitement unie une classe de dieux immaculés, force est, je pense, que dans les dieux-chefs aussi se révèle la deuxième procession à partir d'eux, et pour cette raison la

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 137.

ἑαυτοὺς σειρὰν εἰς τὴν πρὸς ἐκείνους ἕνωσιν ἀνατεινόντων, τῶν δὲ τὰ μέσα γένη συμπληρούντων καὶ τὴν παντελῆ πρόοδον τῶν θεῶν τούτων καταννειμαμένων, τῶν δὲ τὸ πέρας συγκλειόντων τῆσδε τῆς τάξεως καὶ τοῖς δευτέροις ἐκφαινόντων τὰς τούτων δυνάμεις, οἱ μὲν ἐν τοῖς ἄκροις τεταγμένοι δήπου τῆς ὁμοιότητος τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν οὐκ ἀμέσως μετειλήχασιν, ἀλλ' οἱ μὲν ὑπερίδρυνταί πως αὐτῆς καὶ συμπλέκονται τοῖς νοεροῖς θεοῖς κατὰ τὴν οὐσίαν, οἱ δὲ προεληλύθασιν ἀπ' αὐτῆς καὶ τοῖς δευτέροις ἐπιμίγνυνται γένεσι· μόνοι δὲ οἱ τὸ μέσον πλάτος συμπληροῦντες ἀκραιφνῆ τὴν ὕπαρξιν ἀφορίζουσιν ἐν αὐτοῖς τῆς διακοσμήσεως ταύτης.

Ἀπὸ τούτων δὴ οὖν καὶ ἡμεῖς ὁρμηθέντες τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν τῷ λογισμῷ συνέλωμεν· εὑρήσομεν γὰρ καὶ ἐν τούτοις τὰ μέτρα τῆς ἡγεμονικῆς τάξεως ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ τέλεα τελέως παραδεδομένα. Πάλιν τοίνυν τῶν μέσων τούτων διακόσμων εἰς τριάδα τὴν ὅλην πρόοδον ἐπανενέγκωμεν, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν τριῶν νοερῶν πατέρων τὴν τοιαύτην διαίρεσιν λαχοῦσαν· διὸ δὴ πᾶσα μὲν ἡ τάξις αὕτη τῶν θεῶν εἰς τὴν δημιουργικὴν ἀνήρτηται μονάδα, παράγει δὲ ὁ δημιουργικὸς νοῦς τοὺς μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ νοεροῦ πατρός, τοὺς δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ τε καὶ τῆς ὅλης ζωογονίας, τοὺς δὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων ὀχετῶν· διὸ δὴ καὶ τῶν ὑφισταμένων οἱ μὲν πατρικὴν ἔλαχον ἀξίαν καὶ εἰσὶν ἡγεμονικοὶ πατέρες, οἱ δὲ ζωογόνον καὶ γεννητικήν, οἱ δὲ ἀναγωγὸν καὶ ἐπιστρεπτικήν. Ἐπειδὴ δὲ ἑκάστῳ τῶν νοερῶν βασιλέων συνήνωταί τις καὶ τῶν ἀχράντων θεῶν τάξις, ἀνάγκη δήπου κἀν τοῖς ἡγεμονικοῖς θεοῖς τὴν ἀπ' ἐκείνων προφαίνεσθαι δευτέραν πρόοδον, καὶ διὰ τοῦτο ταῖς εἰρημέναις τριπλαῖς δια-

24 cf. *Or. Chald.*, fr. 65 et 66 des Places, p. 35 et 55 Kroll.

4 τῆσδε $P^2$ : τῆς τὸ P ‖ 12 αὐτοῖς nos : αὐτοῖς P.



classe gardienne s'unit à ces trois mondes de dieux susdits et vient à l'existence d'une manière propre à chacun, à savoir d'une manière paternelle pour le premier, d'une manière vivifiante pour l'intermédiaire, d'une manière intellective et convertissante pour le troisième ; et de cette façon ce monde-là de dieux tout entier est divisé par les puissances paternelles, par les processions fécondes, par les <conversions> élévatrices de tous les inférieurs et par les gardes immaculées [1]. En effet, les dieux-chefs ont reçu leur existence des dieux intellectifs, les uns en s'installant comme des touts sur les parties, les autres en déversant d'une manière partielle sur les touts leurs puissances généreuses ; et ils se distribuent la providence *du démiurge et père*, les uns en mettant en ordre le Tout par les formes premières, intermédiaires et dernières de la création, les autres en conduisant sur toutes choses les *canaux* de la vie, les autres encore en élevant les êtres qui ont procédé et en les rappelant vers leur père, les autres enfin en présidant à la garde immaculée sur les êtres inférieurs [2].

## 6

### [*Le Démiurge et les trois démiurges ou pères*]

Si donc nous reprenons la doctrine de Platon depuis le commencement, c'est-à-dire depuis la cause paternelle, nous devons nous exprimer ainsi. Le démiurge et *père du Tout d'ici-bas* [3], ayant reçu le troisième rang parmi les rois intellectifs, comme on l'a montré plus haut, a produit l'univers sous le mode universel et a élevé toutes choses à la forme unique du monde et à l'unique perfection du Tout ; et c'est ainsi qu'il a mis en ordre les parties et a achevé l'univers, faisant en sorte que tous les êtres, tant les immortels que les

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 138.

κοσμήσεσι συμφύεσθαι τὴν φρουρητικὴν τάξιν, οἰκείως ἑκάστῃ συνυφισταμένην, πατρικῶς μὲν δηλαδὴ τῇ πρώτῃ, ζωογονικῶς δὲ τῇ μέσῃ, νοερῶς δὲ καὶ ἐπιστρεπτικῶς τῇ τρίτῃ· καὶ οὕτω δὴ τὸν ὅλον τουτονὶ διάκοσμον τῶν θεῶν ταῖς τε πατρικαῖς διῃρῆσθαι δυνάμεσι καὶ ταῖς γονίμοις προόδοις καὶ ταῖς ἀναγωγοῖς τῶν δευτέρων ἁπάντων *** καὶ ταῖς ἀχράντοις φρουραῖς. | Ἐκ γὰρ τῶν νοερῶν θεῶν τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον, οἱ μὲν τοῖς μέρεσιν ὁλικῶς ἐπιβεβηκότες, οἱ δὲ τοῖς ὅλοις μεριστῶς ἐπιρρέοντες τὰς ἑαυτῶν ἀφθόνους δυνάμεις· καὶ τὴν τοῦ *δημιουργοῦ καὶ πατρὸς* κατανέμονται πρόνοιαν, οἱ μὲν διακοσμοῦντες τὸ πᾶν πρώτοις τε καὶ μέσοις καὶ τελευταίοις εἴδεσι ποιήσεως, οἱ δὲ τοὺς τῆς ζωῆς *ὀχετοὺς* ἐπὶ πάντα προάγοντες, οἱ δὲ ἀνάγοντες τὰ προελθόντα καὶ ἀνακαλούμενοι πρὸς τὸν πατέρα, οἱ δὲ τῆς ἀχράντου προϊστάμενοι τῶν δευτέρων φυλακῆς.

ϛʹ

Ἄνωθεν δὴ οὖν ἀπὸ τῆς πατρικῆς αἰτίας λαβόντες τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ Πλάτωνος θεωρίας οὑτωσὶ λέγωμεν. Ὁ μὲν τοίνυν δημιουργὸς καὶ *πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*, τὴν τρίτην τάξιν λαχὼν ἐν τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσιν, ὡς πρότερον δέδεικται, τὰ ὅλα παρῆγεν ὁλικῶς καὶ πάντα πρὸς τὸ ἓν εἶδος ἀνάγων τοῦ κόσμου καὶ τὴν μίαν τελειότητα τοῦ παντός, οὕτω δὴ καὶ τὰ μέρη διεκόσμει καὶ συνεπλήρου τὸ ὅλον, τά τε ἀθάνατα πάντα καὶ τὰ

10-11 = *Tim.* 41 A 7 || 13-14 cf. *Or. Chald.*, fr. 65 et 66 des Places, p. 35 et 55 Kroll || 20 = *Tim.* 28 C 3-4 || 22 πρότερον : cf. *Plat. Theol.* V 13.

7 lacunam signauimus, supple ex. gr. ἐπιστροφαῖς || 19 λέγωμεν P² : λέγων P.



mortels, fussent engendrés en vue du Tout [1] (et c'est ce que, dans le *Timée*, Platon fait dire aux *jeunes dieux* par le démiurge : *Pour que les choses mortelles existent et que le Tout d'ici-bas soit réellement un tout, mettez-vous, vous autres, selon votre nature, à la démiurgie des vivants*). Mais puisqu'il est nécessaire que partout après la monade soit engendrée la multiplicité qui est en continuité avec elle, et qu'avant la division complète vienne à l'existence la série unifiée [2] (car ce qui a totalement procédé n'est pas apparenté à ce qui a demeuré dans la permanence, et ce qui est divisé de toutes les façons ne peut avoir de communauté de nature avec ce qui est indivisible), le démiurge de l'univers produit, à partir de lui-même et du Père, une série en continuité avec la monade des pères, tandis que les trois pères issus de l'unique père, qui ont reçu en premier le pouvoir de la démiurgie[3], produisent, à partir d'eux-mêmes, d'autres démiurges de deuxième et de troisième rang, pour que, par le moyen de la diminution qui procède graduellement, ils déroulent l'entière série démiurgique, série que la monade démiurgique contient en elle-même sous le mode causal, mais que la procession ordonnée de la multiplicité a fait venir au jour. Ayant donc procédé de cette façon, les trois pères hégémoniques de l'univers délimitent leur acte créateur par les limites premières, intermédiaires et finales de la démiurgie, et sans doute sont-ils tous universels, mais universels en tant qu'ils sont, sous le mode universel, démiurges et pères des parties ; en effet, en raison de leur continuité avec la monade, ils ne changent pas la forme de leur acte créateur, mais en raison de leur rang inférieur dans la procession, ils ne possèdent pas la propriété d'étendre indivisiblement leur opération sur tous les êtres. Et l'unique démiurge rangé avant la triade, a enveloppé d'une manière uniforme en lui-même les actes créateurs de tous les démiurges, tandis que ces trois pères-là plurifient le pouvoir unitaire du tout premier démiurge,

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 138-139.

θνητὰ γένεσιν ἔχειν τοῦ παντὸς ἕνεκα μηχανώμενος. Ὃ καὶ πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ἐν Τιμαίῳ πεποίηται λέγων· Ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν. Ἐπειδὴ δὲ πανταχοῦ μετὰ τὴν μονάδα τὸ προσεχὲς ἀπογεννᾶσθαι πλῆθος ἀνάγκη τῇ μονάδι καὶ πρὸ τῆς παντελοῦς διαιρέσεως τὸν ἡνωμένον ἀριθμὸν ὑφίστασθαι (οὐ γὰρ τὸ πάντῃ προελθὸν τῷ μείναντι συγγενές, οὐδὲ τὸ παντοίως μεμερισμένον τῷ ἀμερίστῳ συμφύεσθαι δυνατόν), προάγει μὲν ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἀφ' ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ πατρὸς τὸν προσεχῆ τῇ μονάδι τῶν πατέρων ἀριθμόν, οἱ δὲ ὑποστάντες τρεῖς ἐξ ἑνὸς καὶ πρῶτοι παραλαβόντες τὸ τῆς δημιουργίας κράτος ἄλλους ἀφ' ἑαυτῶν παράγουσι δευτέρους καὶ τρίτους δημιουργούς, ὡς ἂν διὰ τῆς κατὰ μέτρα προϊούσης ὑφέσεως τὸν ὅλον ἀνελίξωσι δημιουργικὸν ἀριθμόν, ὃν κατ' αἰτίαν μὲν ἡ δημιουργικὴ περιέχει μονὰς ἐν ἑαυτῇ, προήγαγε δὲ εἰς ἐμφανὲς ἡ τοῦ πλήθους ἐν τάξει πρόοδος. Καὶ οὕτω δὴ προελθόντες οἱ τρεῖς ἡγεμονικοὶ τῶν ὅλων πατέρες διορίζουσι τὰς ἑαυτῶν ποιήσεις πρώτοις τε καὶ μέσοις καὶ τελευταίοις τῆς δημιουργίας ὅροις, καὶ εἰσὶν ὁλικοὶ μὲν πάντες, ἀλλὰ τῶν μερῶν ὁλικῶς δη|μιουργοὶ καὶ πατέρες, διὰ μὲν τὴν πρὸς μονάδα συνέχειαν τὸ τῆς ποιήσεως εἶδος οὐκ ἐξαλλάττοντες, διὰ δὲ τὴν ὑφειμένην πρόοδον τὸ διατεῖνον ἀμερίστως ἐπὶ πάντα τῆς ἐνεργείας οὐκ ἔχοντες. Καὶ ὁ μὲν εἷς δημιουργὸς πρὸ τῆς τριάδος τεταγμένος ἑνοειδῶς ἐν ἑαυτῷ τὰς πάντων περιείληφε ποιήσεις, οἱ δὲ τρεῖς οὗτοι πατέρες πληθύουσι μὲν τὸ ἑνιαῖον κράτος τοῦ πρωτίστου δημιουργοῦ, διαιροῦσι δὲ τὴν ἀμέριστον

2 = *Tim.* 42 D 6 || 3-5 = *ibid.* 41 C 3-5.

16 ἀνελίξωσι fg : ἀνελίξουσι P || 18 προήγαγε o : προσήγαγε P.



divisent son acte créateur indivisible[1] et conduisent vers les inférieurs l'opération immobile [2] du père. La monade transcendante contient en elle-même, sur le mode de la suprême unité, la mesure complète de la triade, tandis que la triade révèle, à partir d'elle-même, la puissance indivise de la monade.

Voilà donc les trois démiurges et pères que Platon célèbre dans d'autres dialogues aussi, et tout particulièrement dans le *Gorgias* où il invoque sur la doctrine des trois démiurges le témoignage de la poésie inspirée des dieux [3] : sans doute rapporte-t-il leur entière procession au père des dieux intellectifs, Cronos, et les fait-il apparaître pour la première fois à partir de lui, mais il soustrait l'intellect démiurgique à leur division triadique et le coordonne avec le père, et il dit que le commencement intellectif se place en second après Cronos, et tout en appelant les dieux intellectifs enfants de Cronos [4], il indique qu'ils ont reçu leur procession à partir de Zeus. En effet, selon Platon et, pour ainsi dire, selon toute la Théologie hellénique, Zeus est double : le premier rattache la limite inférieure de la triade intellective à son commencement, tandis que le second a reçu le sommet de la triade hégémonique, et l'un est le démiurge de l'univers sur le mode universel, tandis que l'autre a reçu en lot les premiers êtres de la démiurgie divisée ; le premier est rangé avant les trois pères, tandis que le second est l'un des trois, le tout premier, et en continuité avec les deux autres pères [5].

D'où vient, je pense, que la plupart de ceux qui traitent ces questions n'ont pas vu que Zeus, le démiurge du Tout, n'était pas le tout premier des trois pères, ou encore que Cronos, le chef des rois intellectifs, n'est pas identique à l'intellect démiurgique. En effet, en rattachant immédiatement la

1. Dans l'*In Tim.* I, p. 269.22-30, Proclus dit que le Démiurge universel produit d'une manière différente de la triade démiurgique, et que dans celle-là le premier terme produit unitivement, le deuxième, générativement, et le troisième, en produisant la conversion.

2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 139-140.

ποίησιν, προάγουσι δὲ εἰς τὰ δεύτερα τὴν μόνιμον ἐνέργειαν τοῦ πατρός. Καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἐξῃρημένη μονὰς τὸ παντελὲς μέτρον τῆς τριάδος ἐν ἑαυτῇ περιλαβοῦσα κατ' ἄκραν ἕνωσιν, ἡ δὲ τριὰς τὴν τῆς μονάδος ἀδιαίρετον δύναμιν ἀφ' ἑαυτῆς ἐκφαίνουσα.

Τούτους δὴ οὖν τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς καὶ πατέρας ὑμνεῖ μὲν καὶ ἐν ἄλλοις ὁ Πλάτων διαλόγοις, διαφερόντως δὲ ἐν τῷ Γοργίᾳ, καὶ τὴν ἔνθεον ποίησιν τῆς περὶ αὐτῶν θεωρίας μαρτυρούμενος, τὴν μὲν ὅλην πρόοδον αὐτῶν εἰς τὸν πατέρα τῶν νοερῶν θεῶν ἀναφέρων τὸν Κρόνον κἀκεῖθεν αὐτοῖς τὴν πρώτην ἔκφανσιν διδούς, ἐξαιρῶν δὲ καὶ τὸν δημιουργικὸν νοῦν τῆς τριαδικῆς αὐτῶν διαιρέσεως καὶ τῷ πατρὶ συντάττων καὶ δευτέραν μετ' ἐκεῖνον ἀρχὴν προΐστασθαι λέγων νοεράν, καὶ παῖδας μὲν αὐτοὺς τοῦ Κρόνου καλῶν, ἐνδεικνύμενος δὲ ὅτι καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ Διὸς ἔλαχον πρόοδον. Διττὸς γὰρ ὁ Ζεὺς κατά τε Πλάτωνα καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν Ἑλλήνων θεολογίαν, ὁ μὲν τῆς νοερᾶς τριάδος τὸ πέρας συνελίσσων εἰς τὴν ἀρχήν, ὁ δὲ τῆς ἡγεμονικῆς τὴν ἀκρότητα λαχών· καὶ ὁ μὲν τῶν ὅλων δημιουργὸς ὁλικῶς, ὁ δὲ τὰ πρῶτα τῆς διῃρημένης δημιουργίας κληρωσάμενος· καὶ ὁ μὲν πρὸ τῶν τριῶν πατέρων τεταγμένος, ὁ δὲ εἷς τῶν τριῶν ὁ πρώτιστος καὶ προσεχὴς τοῖς λοιποῖς πατράσιν.

Ὅθεν οἶμαι καὶ τοὺς πολλοὺς τῶν ταῦτα πραγματευομένων ἔλαθεν ὡς οὐκ ἄρα ἦν ὁ δημιουργὸς τοῦ παντὸς Ζεὺς τῶν τριῶν πατέρων ὁ πρώτιστος ἢ ὡς οὐκ ἔστιν ὁ τῶν νοερῶν βασιλέων ἡγεμὼν Κρόνος ὁ αὐτὸς τῷ δημιουργικῷ νῷ. Τῆς γὰρ πατρικῆς τοῦ Κρόνου βασι-

8 cf. *Gorg.* 523 A 3-5 || cf. Hom. O 187-189 || 15 cf. *Gorg.* 523 A 4-6 || 24-25 τῶν ταῦτα πραγματευομένων : scil. Iamblichus et Theodorus Asinaeus, cf. *Plat. Theol.* V 23, p. 86.20-87.13.

27 βασιλέων Portus : βασιλεὺς P.



triade des pères hégémoniques à la royauté paternelle de Cronos, les uns rapportent l'entière démiurgie à Cronos lui-même, tandis que les autres font du démiurge au sommet de la triade, la cause de l'engendrement de l'univers [1]. Pourtant, l'une et l'autre position ne sont-elles pas rigoureusement impossibles ? En effet, le premier Zeus, parce qu'il demeure en lui-même et qu'il convertit vers lui-même tout ce qui a procédé, transcende l'activité démiurgique, tandis que le second, parce qu'il est contredistingué des pères universels, ne saurait être le créateur indivisible de l'univers. En effet, il faut absolument que le démiurge universel et complet du monde ne soit ni compté avec les autres démiurges, ni inséparable de la cause stable et parfaitement établie en elle-même (<car faire venir au jour tous les êtres> est le contraire de faire revenir ce qui a procédé et même de le rendre à nouveau inséparable de soi-même, tout comme être présent à tous est le contraire d'agir séparément), et il ne convient d'aucune façon de nier la puissance génératrice du démiurge universel. Comment donc celui qui convertit vers lui-même ses propres enfants et enferme en lui-même sa progéniture [2], pourrait-il avoir la même puissance que le démiurge qui révèle tous les êtres et les fait passer dans la multiplicité ? Et comment celui qui, avec les autres démiurges, reçoit en lot le Tout, pourrait-il être d'une manière unique la cause du Tout ? En effet, si tu le veux, examine un par un ces trois démiurges, et vois ce qui découle de ce raisonnement. Nous disons donc que le tout premier des démiurges est cause de l'essence et de l'être pour les choses créées dans le monde, le deuxième est ce qui fait exister le mouvement, la vie et la génération des êtres sensibles, et le troisième, cause de la fabrication des formes divisées, de la délimitation des parties et de la conversion circulaire de l'univers vers l'unique principe. Si nous faisons ces distinc-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 140.

2. C'est Cronos qui mange ses enfants, et le démiurge, c'est Zeus, cf. *Théol. plat.* V 6, p. 24.14 et n. 2 (p. 163 des *Notes complémentaires*).

λείας ἐξάψαντες εὐθὺς τὴν τριάδα τῶν ἡγεμονικῶν πατέρων, οἱ μὲν τὴν ὅλην δημιουργίαν ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρουσι τὸν Κρόνον, οἱ δὲ τὸν ἄκρον ἐν τῇ τριάδι τῆς τῶν ὅλων ἀπογεννήσεως αἰτιῶνται. Καίτοι πῶς οὐχ ἑκάτερον ἀδύνατον ; Ὁ μὲν γάρ, ἐν ἑαυτῷ μένων καὶ πᾶν τὸ προελθὸν εἰς αὑτὸν ἐπιστρέφων, ἐξῄρηται τῆς δημιουργικῆς ποιήσεως · ὁ δέ, τοῖς ὅλοις ἀντιδιῃρημένος πατράσιν, οὐκ ἂν εἴη τῶν ὅλων ἀμέριστος ὑποστάτης. | Δεῖ γὰρ δὴ τὸν ὅλον καὶ παντελῆ τοῦ κόσμου δημιουργὸν μήτε συναριθμεῖσθαι τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς μήτε τῆς μονίμου καὶ ἐν ἑαυτῇ τελέως ἱδρυμένης αἰτίας ἀνεκφοίτητον εἶναι (*** τῷ καὶ τὸ προελθὸν ἀνακαλεῖσθαι καὶ ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ πάλιν ἀποφαίνειν ἐναντίως ἔχει, καὶ τὸ πᾶσι παρεῖναι τῷ χωριστῶς ἐνεργεῖν) καὶ τὴν γεννητικὴν αὐτοῦ δύναμιν ἀφαιρεῖν οὐδαμῇ προσήκει. Πῶς οὖν ὁ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφων καὶ κλείων ἐν ἑαυτῷ τὰ ἑαυτοῦ γεννήματα τῷ πάντα ἐκφαίνοντι καὶ εἰς πλῆθος προάγοντι δημιουργῷ τὴν αὐτὴν ἂν ἔχοι δύναμιν ; Πῶς δὲ ὁ μετὰ τῶν λοιπῶν δημιουργῶν διακληρούμενος τὸ πᾶν μονοειδῶς ἐστιν αἴτιος τοῦ παντός ; Σκέψαι γάρ, εἰ βούλει, καθ' ἕκαστον τῶν τριῶν τούτων δημιουργῶν καὶ θεώρει τὸ συμβαῖνον ἐκ τοῦ λόγου. Τὸν μὲν δὴ πρώτιστον αὐτῶν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ δημιουργήμασιν, τὸν δὲ δεύτερον κινήσεως καὶ ζωῆς καὶ τῆς γενέσεως τῶν αἰσθητῶν ὑποστάτην, τὸν δὲ τρίτον τῆς εἰδοποιΐας τῆς διῃρημένης καὶ τῆς μεριστῆς περιγραφῆς καὶ τῆς κατὰ κύκλον ἐπιστροφῆς τῶν ὅλων εἰς τὴν μίαν ἀρχήν. Καὶ ταῦτα

1 post ἡγεμονικῶν eras. θεῶν P² : habet P || 6 αὑτὸν Portus : αὐτὸν P || 10 ἄλλοις P² : ὅλοις P, πολλοῖς coniecit Taylor || 11 αἰτίας (in rasura scr.) P² : P legi nequit || 11-12 ἀνεκφοίτητον εἶναι (in marg. scr.) P² : om. P || 12 lacunam signauimus, supple ex. gr. τὸ γὰρ πᾶν ἐκφαίνειν καὶ προάγειν || 13 ἔχει P² : ἔχειν P.



tions, c'est en posant que l'activité créatrice de chacun des trois démiurges s'étend sur le monde entier ; mais si nous considérons le mode d'action propre à chacun d'eux, nous disons que le premier démiurge produit l'être, le deuxième produit la vie, tandis que le troisième est intellectif ; et nous disons que le premier est cause de l'existence, le deuxième, cause du mouvement, le troisième, cause de la conversion, de telle sorte que le monde tout entier, en tant qu'il participe de l'être, est produit par le premier père ; en tant qu'il vient à l'existence par un mouvement et qu'il est un être créé, tient sa procession du deuxième père, et enfin, en tant que totalement divisé et se convertissant vers son propre principe une fois accomplies toutes les sortes de divisions, il tient sa procession du troisième père.

## 7

### [*Le Démiurge est unique et supérieur aux trois pères*]

Ces distinctions étant donc ainsi faites, voyons comment, dans le *Timée* [1], le démiurge et *père du Tout d'ici-bas*, fait venir à l'existence d'un seul coup et indivisiblement le monde, lui donne l'essence et lui dispense l'être, en façonnant les corps, en engendrant les âmes *au milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible*, et en faisant venir à l'existence sans engendrement ni division les intellects à partir des genres premiers ; en outre, le démiurge distribue les mouvements aux âmes et aux corps, aux uns tels mouvements, aux autres, tels autres, il divise de toutes les façons chacun des corps selon les rapports harmoniques, les relie par les proportions et les convertit vers lui-même et vers sa propre volonté [2]. Comment donc pourrons-nous encore identifier un pareil démiurge à l'un d'entre ces trois pères ?

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 140.
2. Même présentation du démiurge en *Théol. plat.* V 20, p. 73.2-14.

διοριζόμεθα, τῶν τριῶν ἑκάστου τὴν ποίησιν ἐπὶ τὸν ὅλον κόσμον διατείνειν τιθέμενοι, τὸν δὲ τῆς ποιήσεως τρόπον ἴδιον ἐφ' ἑκάστου θεωροῦντες, τὸν μὲν οὐσιοποιόν, τὸν δὲ ζωοποιόν, τὸν δὲ νοερόν, καὶ τὸν μὲν τῆς ὑπάρξεως, τὸν δὲ τῆς κινήσεως, τὸν δὲ τῆς ἐπιστροφῆς αἴτιον λέγομεν, ἵνα δὴ καὶ ὁ πᾶς κόσμος ὡς μὲν τοῦ ὄντος μεταλαγχάνων ἀπὸ τοῦ πρώτου παράγηται πατρός, ὡς δὲ διὰ κινήσεως ὑφιστάμενος καὶ γένεσις ὢν ἀπὸ τοῦ δευτέρου τὴν πρόοδον ὑποδέχηται, ὡς δὲ πάντῃ διῃρημένος καὶ μετὰ τὴν παντοίαν διαίρεσιν ἐπιστρέφων εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχήν, ἀπὸ τοῦ τρίτου.

## ζ'

Τούτων δὴ οὑτωσὶ διωρισμένων κατίδωμεν ὅπως ὁ ἐν Τιμαίῳ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντὸς ὁμοῦ καὶ ἀμερίστως ὑφίστησι τὸν κόσμον καὶ τήν τε οὐσίαν αὐτῷ δίδωσι καὶ τὸ εἶναι χορηγεῖ, τά τε σώματα πλάττων καὶ τὰς ψυχὰς ἐν μέσῳ τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς μεριστῆς οὐσίας ἀπογεννῶν καὶ τοὺς νοῦς ὑφιστὰς ἀγεννήτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐκ τῶν πρώτων γενῶν· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὰς κινήσεις διανέμει ταῖς τε ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασιν ἄλλας ἄλλοις καὶ διαιρεῖ παντοίως ἕκαστα κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους | καὶ συνδεῖ ταῖς ἀναλογίαις καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν. Πῶς οὖν ἔτι τὸν τοιοῦτον δημιουργὸν εἰς ταὐτὸν ἄξομεν ἑνὶ τῶν τριῶν τούτων πατέρων; Ἃ

14 = *Tim.* 28 C 3-4 || 15-17 cf. *ibid.* 31 B 4-34 B 9 || 17-18 = *ibid.* 35 A 1-3 || 19-20 cf. *ibid.* 30 B 1-C 1 || 20-21 cf. *ibid.* 34 A 1-B 3 et 36 D 8-37 C 5 || 21-22 cf. *ibid.* 31 B 8-32 C 4.

1 ἑκάστου P² : ἕκαστον P || 5 λέγομεν Luna : λέγοντες P || 7 παράγηται o : παράγεται P.



En effet, les dons que ces trois pères sont dits faire au Tout d'une manière divisée, le démiurge, lui, les fait venir à l'existence à partir de lui-même d'une manière indivise ; et il n'est pas vrai qu'il produise tels dons à titre premier, tels autres à titre d'accident, mais c'est par son être même qu'il engendre l'essence, qu'il dispense les mouvements, qu'il présente les divisions des formes encosmiques et que, après la procession de l'univers, il convertit toutes choses vers lui-même, *tout en demeurant dans l'état qui est habituellement le sien* [1].

En deuxième lieu, nous disons que les trois démiurges diffèrent les uns des autres, parce que le premier embrasse les autres sous le mode paternel et qu'il est le père de cette triade tout entière, le deuxième est une puissance et participe des termes extrêmes selon la propriété caractéristique de la puissance, le troisième est intellect et, chez lui, le caractère paternel et la puissance sont intellectifs ; et, pour le dire en général, le premier est père des deux autres, le deuxième, puissance des deux autres, le troisième, intellect des deux autres [2]. Comment donc le démiurge de l'univers peut-il s'identifier à l'un des pères susdits ? En effet, comme le dit Timée, le démiurge est *père du monde* entier, et il a obtenu pour lui-même *une puissance* paternelle et *un intellect* divin qui convertit tous les êtres *vers les hauteurs de son domaine*.

A nouveau donc nous venons de retrouver, préexistant dans le démiurge d'une manière indivise et uniforme, les propriétés divisées entre les trois pères ; et de même que la triade démiurgique participe à l'unité du démiurge grâce à la supériorité incirconscriptible de la monade, de même aussi la monade a embrassé à l'avance en elle-même d'une manière cachée la triade conformément à *la puissance de la cause* [3]. Et il ne faut pas confondre monade et triade l'une avec

1. Ce texte du *Timée* est plusieurs fois attribué au démiurge et commenté en *Théol. plat.* V 18, p. 65.13-14 ; 34, p. 124.2-3 ; 39, p. 145.13-19.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 140-141.

γὰρ οὗτοι διῃρημένως λέγονται διδόναι τῷ παντί, ταῦτα ἀμερίστως ἐκεῖνος ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ, καὶ οὐ τὰ μὲν προηγουμένως, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἀπογεννᾷ καὶ τὰς κινήσεις χορηγεῖ καὶ τὰς διαιρέσεις προτείνει τῶν ἐγκοσμίων εἰδῶν, καὶ μετὰ τὴν τῶν ὅλων πρόοδον ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸν μένων ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει.

Δεύτερον τοίνυν τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστάναι φαμέν, διότι πατρικῶς μὲν ὁ πρῶτος περιέχει τοὺς λοιποὺς καὶ ἔστι τῆς ὅλης τριάδος ταύτης πατήρ, δύναμις δὲ ὁ δεύτερός ἐστι καὶ μετέχει τῶν ἄκρων κατὰ τὴν τῆς δυνάμεως ἰδιότητα, νοῦς δὲ ὁ τρίτος, καὶ τὸ πατρικὸν αὐτῷ καὶ ἡ δύναμις νοερά· καὶ ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν, πατὴρ μὲν ἀμφοῖν ὁ πρῶτος, δύναμις δὲ ἀμφοῖν ὁ δεύτερος, νοῦς δὲ ἀμφοῖν ὁ τρίτος. Πῶς οὖν ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἑνὶ τῶν εἰρημένων ἐστὶ πατέρων ὁ αὐτός; Ἐκεῖνος γάρ, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος, πατήρ ἐστι τοῦ παντὸς κόσμου καὶ δύναμιν ἔλαχεν ἑαυτῷ πατρικὴν καὶ νοῦν θεῖον ἐπιστρέφοντα τὰ πάντα εἰς τὴν [τοῦ] ἑαυτοῦ περιωπήν.

Πάλιν οὖν τὰς μεριστὰς τῶν τριῶν ἰδιότητας ἀμερίστως ἐν ἐκείνῳ καὶ μονοειδῶς προϋπαρχούσας ἀνεύρομεν· καὶ ὥσπερ ἡ τριὰς ἡ δημιουργικὴ μετέχει τῆς περὶ αὐτὸν ἑνώσεως διὰ τὴν ἀπερίγραφον τῆς μονάδος ὑπεροχήν, οὕτω δὴ καὶ ἡ μονὰς προείληφε κρυφίως ἐν ἑαυτῇ τὴν τριάδα κατὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Καὶ οὐ δεῖ ταῦτα ἐν ἀλλήλοις συγχεῖν, ἀλλ' ἐξαιρεῖν μὲν τὴν

7 = *Tim.* 42 E 5-6 || 17-18 = *ibid.* 28 C 3-4 || 18 δύναμιν = *ibid.* 41 C 5 || πατρικὴν : cf. *ibid.* 28 C 3, 37 C 7, 41 A 7, 42 E 7, 71 D 5 || 19 νοῦν = *ibid.* 39 E 7-8 || 19-20 = *Pol.* 272 E 5 || 26 = *Phil.* 30 D 2-3.

14-15 ὁ πρῶτος, δύ[ναμις δὲ] ἀμφοῖν ὁ δ[εύ]τερος, [νοῦς] δὲ ἀμφ[οῖν] ὁ τρί[τος] (in marg. scr.) P[2] : om. P || 20 τοῦ deleuimus (om. o) : habet P || 23 περὶ nos : πρὸς P.



l'autre, mais tout en séparant la monade de la triade, il faut rattacher la triade à la monade, et il ne faut pas non plus des trois pères faire les chefs de la démiurgie entière, ni identifier le tout premier parmi les trois pères à l'unique démiurge. En effet, la cause coordonnée diffère totalement de la cause transcendante, tout comme ce qui produit tous les êtres en les embrassant en soi, diffère totalement de ce qui, tout en étant présent de la même façon à tous les êtres, est pourtant également séparé de tous[1].

Et en outre la multiplicité dépend partout de sa propre monade, et de même que l'Un est antérieur à l'ensemble des mondes de dieux, de même aussi chaque classe de dieux procède à partir d'une monade, puisque chaque dieu aussi a reçu en lot une unité qui est antérieure à la multiplicité qui est en lui. Et si le genre tout entier des dieux aussi bien que chacun d'eux procèdent, il est nécessaire, je pense, que chacune aussi des classes divisées de dieux vienne à l'existence de la même façon[2].

En troisième lieu, ajoutons que, non seulement Platon, mais aussi l'antique Théologie des Grecs [3], disent que ces trois démiurges ont divisé entre eux le royaume uniforme de leur père Cronos, et que le premier démiurge met chaque fois en ordre les premiers, le deuxième, les intermédiaires, le troisième, les tout derniers de l'univers ; et ce n'est pas seulement dans la démiurgie que chaque démiurge a reçu ce rang-là, mais aussi dans la providence sur les âmes particulières : de fait parmi ces âmes, les unes, avant de venir dans le monde de la génération, relèvent du premier démiurge, les autres, qui constituent le monde de la génération, du démiurge intermédiaire, tandis que celles qui, sorties du monde de la génération, ont besoin d'une purification, relèvent du troisième. Or, le tout premier démiurge, comme il est écrit dans le *Timée*, produit le monde tout entier. C'est lui, en effet, qui fait venir à l'existence *la révolution du même*, qui met en ordre *celle de l'autre*, ainsi que tous les êtres qui sont

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 141.

μονάδα τῆς τριάδος, ἐξάπτειν δὲ τὴν τριάδα τῆς μονάδος, καὶ μήτε τοὺς τρεῖς πατέρας τῆς ὅλης δημιουργίας ἄρχοντας ποιεῖν μήτε τὸν ἐν αὐτοῖς πρώτιστον εἰς ταὐτὸν ἄγειν τῷ ἑνὶ δημιουργῷ. Τὸ γὰρ συντεταγμένον αἴτιον τοῦ ἐξῃρημένου πάντῃ διαφέρει καὶ τὸ κατὰ περιοχὴν τὰ πάντα παράγον τοῦ πᾶσιν ὁμοίως παρόντος καὶ ἐξ ἴσου τῶν πάντων ἀφεστῶτος.

Καὶ ἐπὶ τούτοις τὸ πλῆθος πανταχοῦ τῆς οἰκείας ἐξέχεται μονάδος, καὶ ὥσπερ τῶν ὅλων διακόσμων προηγεῖται τὸ ἕν, οὕτω δὴ καὶ ἑκάστη τάξις τῶν θεῶν ἀπὸ μονάδος ἔχει τὴν πρόοδον· ἐπεὶ καὶ ἕκαστος θεὸς προηγουμένην ἔλαχε τὴν ἕνωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ πλήθους. Εἰ δὲ τό τε σύμπαν τῶν θεῶν γένος ὡσαύτως καὶ ἕκαστος πρόεισιν, ἀνάγκη δήπου καὶ τῶν διῃρημένων τάξεων ἑκάστην τὸν αὐτὸν ἔχειν τῆς ὑποστάσεως τρόπον. |

Τὸ δὴ τρίτον λέγωμεν ὅτι τοὺς τρεῖς τούτους δημιουργοὺς καὶ ὁ Πλάτων καὶ ἡ τῶν Ἑλλήνων ἀρχαία θεολογία διελέσθαι φησὶ τοῦ πατρὸς Κρόνου τὴν ἑνοειδῆ βασιλείαν, καὶ τὸν μὲν τὰ πρῶτα διακοσμεῖν ἑκασταχοῦ, τὸν δὲ τὰ μέσα, τὸν δὲ τὰ ἔσχατα τῶν ὅλων· καὶ οὐκ ἐν τῇ δημιουργίᾳ μόνον ταύτην κεκληρῶσθαι τὴν τάξιν ἕκαστον, ἀλλὰ κἀν τῇ προνοίᾳ τῶν μερικῶν ψυχῶν· καὶ γὰρ τούτων τὰς μὲν πρὸ τῆς γενέσεως ὑπὸ τὸν πρῶτον τελεῖν, τὰς δὲ τὴν γένεσιν συμπληρούσας ὑπὸ τὸν μέσον, τὰς δὲ μετὰ τὴν γένεσιν καθάρσεως δεομένας ὑπὸ τὸν τρίτον. Ἀλλὰ μὴν ὁ πρώτιστος δημιουργός, ὡς ἐν Τιμαίῳ γέγραπται, τὸν σύμπαντα παράγει κόσμον. Αὐτὸς γὰρ καὶ τὴν ταὐτοῦ περιφορὰν ὑφίστησι καὶ τὴν θατέρου διακοσμεῖ καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην πάντα καὶ

28-29 = *Tim.* 36 C 4-5.

14 τάξεων P[2] : τάξεως P.



en dessous de la lune jusqu'à la terre, que le démiurge *a disposée comme gardienne de la nuit et du jour*, fixée immobile *sur l'axe qui traverse le Tout* ; c'est lui qui emplit toutes les portions de l'univers de leurs propres séries et qui donne à toutes choses leur naissance, *tant à celles qui accomplissent visiblement leur révolution qu'à celles qui se rendent visibles pour autant qu'elles le veulent* ; en outre, c'est lui qui détermine pour les âmes particulières la période entière, les mesures de leur descente dans la génération, les alternances de la vie d'ici-bas et les retours à leur <*astre*> *apparenté*, et il est dit leur révéler toutes les *lois fatales* et leur *faire connaître la nature du Tout*. Par conséquent, le démiurge ne fait pas partie de ces trois pères et n'est pas non plus coordonné avec eux, mais il transcende totalement leur triade, et son propre gouvernement paternel [1] a dépassé en simplicité aussi bien chaque père pris séparément que tous pris ensemble ; et les activités de ces pères sont divisées dans le démiurge et séparées par des limites plus particulières, tandis que l'action créatrice du démiurge est incirconscrite, unique, universelle et indivise.

## 8

[*Zeus est double : démiurge et premier des trois pères*]

Que donc la monade démiurgique qui transcende la triade des pères hégémoniques, engendre éternellement l'univers selon une unique causalité indivisible, doit être évident après

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 141.

μέχρι τῆς γῆς, ἣν φύλακα νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον ἀκίνητον ἑστῶσαν· καὶ πληροῖ τὰς ὅλας μερίδας τῶν οἰκείων ἀριθμῶν καὶ πᾶσιν ἐνδίδωσι τὴν γένεσιν, τοῖς τε φανερῶς περιπολοῦσι καὶ τοῖς φαινομένοις καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν· ἔτι δὲ αὖ ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς τὴν ὅλην ἀφορίζει περίοδον καὶ τὰ μέτρα τῆς εἰς γένεσιν καθόδου καὶ τὰς ἀμοιβὰς τῆς ἐνταῦθα ζωῆς καὶ τὰς εἰς τὸ σύννομον ⟨ἄστρον⟩ ἀποκαταστάσεις, καὶ πάντας τοὺς εἱμαρμένους νόμους αὐταῖς ἐκφαίνειν λέγεται καὶ τὴν φύσιν ἐπιδεικνύναι τοῦ παντός. Οὐκ ἄρα τῶν τριῶν τούτων ἐστὶ πατέρων οὐδὲ συντέτακται πρὸς αὐτούς, ἀλλ' ἐξῄρηται παντελῶς ἀπὸ τῆς τριάδος καὶ ὑπερήπλωσε τὴν οἰκείαν πατρονομικὴν ἐπιστασίαν καὶ χωρὶς ἑκάστου καὶ κοινῇ πάντων· καὶ τὰ μὲν τούτων ἐνεργήματα διῄρηται περὶ αὐτὸν καὶ διείληπται τοῖς μερικωτέροις ὅροις, ἡ δὲ ἐκείνου ποίησις ἀπερίγραφός ἐστι καὶ μία καὶ ὅλη καὶ ἀμέριστος.

## ηʹ

Ὅτι μὲν οὖν ἡ δημιουργικὴ μονὰς τῆς τριάδος τῶν ἡγεμονικῶν πατέρων ἐξῃρημένη κατὰ μίαν ἀδιαίρετον αἰτίαν ἀπογεννᾷ τὰ ὅλα διαιωνίως, ἔστω φανερὸν ἐκ

1-3 = *Tim.* 40 C 1-2 || 5-6 = *ibid.* 41 A 3-4 || 7-12 cf. *ibid.* 41 D 8-42 D 2 || 9-10 σύννομον <ἄστρον> = *ibid.* 42 B 4 || 10-12 = *ibid.* 41 E 2 || 10-11 εἱμαρμένους νόμους = *ibid.* 41 E 2-3.

2 περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον P cum Platonis libris : περὶ τὸν ἄξονα τὸν διὰ τῶν παντὸς πόλων (τὸν ἄξονα et τῶν s.u. scr.) P² || 5 φανερῶς P : ἀφανῶς (ἀ s.u. scr., ερ eras.) P² || 10 ἄστρον addidit Taylor : om. P || 15 τὴν P : κατὰ τὴν (κατὰ s.u. scr.) P².



ce que l'on vient de dire. Et si, comme nous l'avons démontré dans les raisonnements qui précèdent, Zeus est, selon Platon, l'unique démiurge universel du monde *qui est seul de son espèce*[1], et si, en accordant ce résultat, nous ne nous abusons pas, si d'autre part, comme on le dit maintenant et comme Socrate l'enseigne dans le *Gorgias*[2], le tout premier des démiurges qui se sont partagés le royaume de Cronos, s'appelle aussi Zeus, alors, selon cette interprétation, Zeus sera double[3] : le premier est un dieu intellectif antérieur aux trois pères, tandis que le second est un dieu-chef, assimilateur, qui a rang de principe et qui est rangé au plus haut degré parmi les trois pères.

En effet, *Zeus, Poséidon et Pluton* ont partagé, dit Platon, *le pouvoir* de leur père, et ainsi, à partir de cet unique, pour ainsi dire, Grand Roi[4], sont venus à l'existence trois dieux-chefs de l'univers, et ils ont fait procéder l'unique source de la série démiurgique dans une triade principielle complète ; et c'est cette triade que Platon désigne lorsqu'il appelle *pouvoir* la providence divisée entre ces trois dieux-chefs, rapportant ainsi les caractères de primordial et d'uniforme aux dieux supérieurs à eux. Quant à savoir non seulement si ces trois-là sont les classes de Zeus, mais encore s'il existe en plus une multiplicité jovienne, et comment elle procède, cela sera évident dans la suite. Sans doute ces trois pères participent-ils tous à la même dénomination et sont-ils célébrés de la même façon par les poètes inspirés d'Apollon, mais le premier est Zeus purement et simplement, le deuxième, Zeus de la mer, le troisième, Zeus des enfers[5] ; et, dans la triade, c'est le chef des trois pères qui possède à titre premier, non seulement la dignité paternelle, mais aussi la dénomination de Grand Zeus. En effet, grâce à l'unité suprême qu'il a reçue, avec le démiurge fontanier[6] qui est au-delà des trois

1. Le monde est *seul de son espèce*, référence au *Timée* 31 B 3, expliquée en *Théol. plat.* V 14, p. 45.21-46.17, parce qu'il est la copie d'un modèle unique ; et voir aussi *supra*, p. 11, n. 2 (p. 128 des *Notes complémentaires*).

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 141-142.

τούτων. Εἰ δέ ἐστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείκνυμεν λόγοις, ὁ εἷς καὶ ὅλος τοῦ μονογενοῦς κόσμου δημιουργὸς κατὰ Πλάτωνα ὁ Ζεύς, καὶ ἡμεῖς οὐκ ἐξαπατώμενοι ταῦτα ὡμολογήκαμεν, | ὡς δὲ νῦν λέγεται καὶ ὁ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτης ἀναδιδάσκει, καὶ ὁ τῶν δημιουργῶν πρώτιστος τῶν διελομένων τὴν τοῦ Κρόνου βασιλείαν ὡσαύτως ἀποκαλεῖται Ζεύς, διττὸς ἂν εἴη κατὰ ταύτην τὴν θεωρίαν ὁ Ζεύς, ὁ μὲν πρὸ τῶν τριῶν πατέρων νοερὸς θεός, ὁ δὲ ἡγεμονικὸς καὶ ἀφομοιωτικὸς καὶ ἀρχηγικός, ἐν τοῖς τρισὶν ἐπ᾽ ἄκρῳ τεταγμένος.

Διεῖλον γάρ, φησί, τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν ὅ τε Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐξ ἑνὸς οἷον μεγάλου βασιλέως τρεῖς ὑποστάντες ἡγεμόνες τῶν ὅλων καὶ τὴν μίαν πηγὴν τῆς δημιουργικῆς σειρᾶς εἰς τριάδα παντελῆ προαγαγόντες ἀρχικήν, ἣν καὶ ὁ Πλάτων ἐνδεικνύμενος ἀρχὴν προσείρηκε τὴν ἐν τοῖς τρισὶ διῃρημένην πρόνοιαν, τὸ πρωτουργὸν καὶ μονοειδὲς τοῖς πρὸ τούτων ἀπονέμων θεοῖς. Εἰ δὲ μὴ μόνον αὗται τοῦ Διός εἰσιν αἱ τάξεις, ἀλλὰ καὶ ἄλλο πλῆθός ἐστι Δΐϊον, καὶ ὅπως πρόεισιν, ἐν τοῖς ἑπομένοις ἔσται φανερόν. Εἰσὶ μὲν γὰρ καὶ οἱ τρεῖς οὗτοι πατέρες ἅπαντες τῆς προσηγορίας τῆς αὐτῆς μετειληχότες καὶ ὡσαύτως ὑμνούμενοι καὶ παρὰ τῶν φοιβολήπτων ποιητῶν· ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἁπλῶς Ζεύς, ὁ δὲ ἐνάλιος Ζεύς, ὁ δὲ καταχθόνιος Ζεύς· πρώτως δὲ ἐν τῇ τριάδι τήν τε πατρικὴν ἀξίαν ἔχει καὶ τὴν ἐπωνυμίαν τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ τῶν τριῶν ἡγεμών. Διὰ γὰρ τὴν ἄκραν ἕνωσιν ἣν ἔλαχε πρὸς τὸν ἐπέκεινα τῶν

1-2 ἐν τοῖς πρόσθεν... λόγοις : cf. *Plat. Theol.* V 21-26 || 2 = *Tim.* 31 B 3 || 11-12 = *Gorg.* 523 A 4 || 20 ἐν τοῖς ἑπομένοις : infra, cap. 19, p. 91.3-11.

15 ἀρχικήν P : ἀρχηγικήν (mut. ι in η et γι s.u. scr.) P² || καὶ (s.u. scr.) P² : om. P.



pères, il partage sans distinction avec le Zeus universel le nom aussi. Et c'est pour cette raison, je pense, que Socrate dans le *Cratyle*, lorsqu'il montre à partir des noms la mystagogie relative aux dieux[1], indicible pour nous, en coordonnant Zeus tantôt à Cronos, tantôt aux autres démiurges, ne prétend pas traiter deux fois des mêmes choses, mais enseigner aussi, à travers ses conceptions relatives au démiurge complet, la mystagogie relative au premier des trois, grâce à la vérité des noms. En effet, celui qui affirme que la considération des réalités s'accorde avec les noms, ne pouvait pas d'une certaine façon faire autrement, puisque le père de cette triade est inséparablement uni au démiurge universel.

Mais en voilà assez sur ce sujet ; si tu le veux, ajoutons ceci à ce que nous venons de dire. Peut-être quelqu'un sera-t-il d'avis que le mythe du *Gorgias* fait paraître les trois Cronides directement à partir de Cronos et non pas, comme nous l'avons dit, par l'intermédiaire de la monade démiurgique. En effet, dit le mythe, les trois Cronides se sont partagés *le pouvoir* de Cronos, mais non pas celui du démiurge universel et père. Donc pour éviter que, en suivant d'une manière exagérée les fictions mythiques, nous ne nous écartions à notre insu tant de la pensée de Platon que de la vérité des choses[2], il faut pour commencer définir que, à partir du père des dieux intellectifs, procèdent non seulement le démiurge universel, mais aussi cette triade des pères hégémoniques ; mais le démiurge, ayant procédé tout entier à partir du père tout entier, participe indivisiblement du père (il demeure en effet dans la totalité de la puissance du père et, s'il est permis de parler ainsi, imite son caractère uniforme et sans aucune multiplicité, en étant lui-même monadique et universel et en étant le père à la fois d'êtres du premier rang, du rang intermédiaire et du dernier rang[3]), tandis que les autres, les

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 142-143.

3. C'est la doctrine de Platon, *Lois* IV 715 E 7-716 A 2, comme cela sera expliqué, *infra*, p. 38.16-19 et 40.5-10.

τριῶν πηγαῖον δημιουργὸν καὶ τοῦ ὀνόματος ἀδιακρίτως κοινωνεῖ τῷ ὅλῳ Διί. Καὶ κατὰ τοῦτον οἶμαι τὸν λόγον ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης, ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὴν περὶ τῶν θεῶν ἀπόρρητον ἡμῖν μυσταγωγίαν ἐμφανίζων, τοτὲ μὲν τῷ Κρόνῳ συντάττων τὸν Δία, τοτὲ δὲ τοῖς λοιποῖς δημιουργοῖς, οὐκ ἀξιοῖ δὶς περὶ τῶν αὐτῶν ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, ἀλλ' ἐν τοῖς περὶ τοῦ παντελοῦς δημιουργοῦ νοήμασι καὶ τὴν περὶ τοῦ πρώτου τῶν τριῶν παραδίδοσθαι διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ ἦν ἄλλως πως διανοεῖσθαι τὸν τοῖς ὀνόμασιν ἑπομένην ἀποφαίνοντα τὴν ἐν τοῖς πράγμασι θεωρίαν, ἐπεὶ καὶ ἀδιαιρέτως ἥνωται τῷ ὅλῳ δημιουργῷ τῆς τριάδος ταύτης ὁ πατήρ.

Ἀλλὰ τούτων μὲν ἅλις, ἐκεῖνο δέ, εἰ βούλει, προσθῶμεν τοῖς εἰρημένοις. Ἴσως γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι καὶ τὸν ἐν Γοργίᾳ μῦθον τοῖς τρισὶ Κρονίδαις τὴν πάροδον ἀπὸ τοῦ Κρόνου διδόναι προσεχῶς, ἀλλ' οὐ διὰ μέσης, ὥσπερ εἴπομεν, τῆς δημιουργικῆς μονάδος· | διελέσθαι γὰρ αὖ τὴν ἀρχὴν τὴν Κρονίαν τοὺς τρεῖς, ἀλλ' οὐχὶ τὴν τοῦ ὅλου δημιουργοῦ καὶ πατρός. Ἵν' οὖν μὴ πέρα τοῦ μέτρου τοῖς μυθικοῖς ἑπόμενοι πλάσμασι τῆς τε τοῦ Πλάτωνος διανοίας καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἁμαρτόντες λάθωμεν, διοριστέον ἐξ ἀρχῆς ὅτι πρόεισι μὲν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν νοερῶν θεῶν ὅ τε ὅλος δημιουργὸς καὶ ἡ τριὰς αὕτη τῶν ἡγεμονικῶν πατέρων· ἀλλ' ὁ μέν, ὅλος ἀφ' ὅλου προελθών, ἀμερίστως μετέχει τοῦ πατρὸς (μένει γὰρ ἐν τῇ παντότητι τῆς ἐκείνου δυνάμεως καὶ τὸ μονοειδὲς αὐτοῦ καὶ ἀπλήθυντον, εἰ θέμις εἰπεῖν, μιμεῖται τῷ μοναδικὸς εἶναι καὶ ὅλος καὶ ὁ αὐτὸς πρώτων τε καὶ μέσων καὶ τελευταίων πατήρ), οἱ δὲ διῃρημένως μετέχου-

2-6 cf. *Crat.* 396 B 3-7 || 6-9 cf. *ibid.* 402 D 3-404 B 4 || 14-19 cf. *Gorg.* 523 A 4 || 16-17 ὥσπερ εἴπομεν : supra, p. 35.11-15.

13 ἅλις o : ἄλις P² ἅ[...] P.



pères, participent d'une manière divisée de la cause qui les a engendrés, et ils procèdent en étant divisés les uns des autres et en se divisant entre eux la providence unitaire de leur père. Et Cronos est un dieu un et multiple, parce qu'il établit en lui-même la multiplicité et qu'il l'embrasse d'une manière cachée par ses propres limites, tandis que Zeus reproduit en image la monade paternelle et fait procéder le caractère unitaire de cette monade dans le soin qu'il prend de l'univers ; enfin les trois Cronides révèlent la multiplicité de là-bas dans la limite complète de la triade, c'est pourquoi ils sont dits se partager *le pouvoir* de leur père, que Zeus possède, comme on l'a dit, d'une manière indivise. Il en résulte (si l'on doit prendre le risque de parler ainsi), que l'un est le père qui a procédé, qui se hâte de mettre en ordre l'univers et désire ardemment l'engendrer, tandis que les autres se partagent la providence de Cronos, autrement dit celle de Zeus aussi. En effet, comme on l'a déjà vu, les Cronides ont procédé aussi bien à partir de l'un que de l'autre : à partir de Cronos, en tant qu'il est le « ce à partir de quoi », à partir de Zeus, en tant qu'il est le « ce par quoi »[1]. De fait, c'est Zeus qui les révèle, mais ils procèdent à partir des tréfonds de Cronos.

Si tu le veux à nouveau, <considérons que>, selon le *Parménide* de Platon aussi, puisque, dans la classe de Cronos, il y a non seulement la totalité mais aussi les parties, et que le *en un autre* a reçu là-bas son existence selon le tout, et le *en lui-même*, selon les parties, le Zeus supérieur aux trois démiurges a procédé selon le tout de son père, et les trois démiurges, selon les parties[2]. C'est pourquoi Zeus règne en ayant en lui-même *un intellect royal*, comme Socrate le dit dans le *Philèbe*, tandis que les trois démiurges gouvernent en ayant reçu en lot le tout d'une manière divisée et partielle.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 143.

σι τῆς τοῦ γεννήσαντος αἰτίας καὶ προέρχονται μερισθέντες μὲν ἀπ' ἀλλήλων, μεριζόμενοι δὲ τὴν ἑνιαίαν ἐκείνου πρόνοιαν. Καὶ ὁ μὲν Κρόνος εἷς ἐστι καὶ πολὺς θεός, ἐν ἑαυτῷ τὸ πλῆθος ἑδράζων καὶ τοῖς οἰκείοις ὅροις κρυφίως περιλαμβάνων· ὁ δὲ Ζεὺς τὴν μονάδα τὴν πατρικὴν ἀποτυποῦται καὶ προάγει τὸ ἑνιαῖον αὐτῆς εἰς τὴν τῶν ὅλων προμήθειαν· οἱ δὲ τρεῖς Κρονίδαι τὸ ἐκεῖ πλῆθος ἐκφαίνουσιν ἐν τῷ παντελεῖ τῆς τριάδος ὅρῳ, διὸ καὶ διαιρεῖσθαι λέγονται τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν, ἣν ἀδιαιρέτως εἶχεν ὁ Ζεύς. Ὥστε ὁ μέν (εἰ χρὴ τολμήσαντα φάναι) προελθών ἐστιν ὁ πατὴρ καὶ διακοσμεῖν ἐπειγόμενος καὶ ὠδίνων εἰς ἀπογέννησιν τῶν ὅλων· οἱ δὲ τὴν ἐκείνου μερίζονται πρόνοιαν, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν ὅτι καὶ τὴν τοῦ Διός. Ἡ γὰρ πρόοδος ἦν αὐτοῖς ἀφ' ἑκατέρου, τοῦ μὲν Κρόνου κατὰ τὸ ἀφ' οὗ, τοῦ δὲ Διὸς κατὰ τὸ ὑφ' οὗ· καὶ γὰρ ἐκφαίνει μὲν αὐτοὺς ὁ Ζεύς, προέρχονται δὲ ἀπὸ τῶν Κρονίων ἀδύτων.

Εἰ δὲ αὖ βούλει *** καὶ κατὰ τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἐν τῇ Κρονίᾳ τάξει καὶ τῆς ὁλότητος οὔσης καὶ τῶν μερῶν καὶ κατὰ μὲν τὸ ὅλον τοῦ ἐν ἄλλῳ, κατὰ δὲ τὰ μέρη τοῦ ἐν αὑτῷ τὴν ὑπόστασιν ἐκεῖ λαβόντος, ὁ μὲν πρὸ τῶν τριῶν Ζεὺς κατὰ τὸ ὅλον προελήλυθε τοῦ πατρός, | οἱ δὲ τρεῖς δημιουργοὶ κατὰ τὰ μέρη. Διὸ καὶ βασιλεύει μὲν ὁ Ζεύς, ἔχων ἐν ἑαυτῷ νοῦν βασιλικόν, ὡς ὁ ἐν Φιλήβῳ λέγει Σωκράτης, ἄρχουσι δὲ οὗτοι, διῃρημένως καὶ κατὰ μέρη κληρωσάμενοι τὸ πᾶν.

9 = *Gorg.* 523 A 4-5 || 18-20 = *Parm.* 145 B 6-E 6 || 24-25 = *Phil.* 30 D 2.

8 παντελεῖ (s.u. scr. ελεῖ) $P^2$ : παντὶ P || 9 πατρὸς coniecit Taylor et habent Platonis libri : παντὸς P || 15 ἀφ'οὗ...κατὰ (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || 18 lacunam signauit Luna, uide adnotationem || 25 ὁ (s.u. scr.) $P^2$ : om. P.



Voilà pourquoi l'Étranger d'Élée célèbre, dans le *Politique*[1], ces deux rois intellectifs, l'un comme cause pour l'univers de la vie invisible et de l'une des deux révolutions[2], l'autre comme faisant venir à l'existence le monde visible et la présente période, et il rapporte à Zeus la cause de ces deux mouvements, mais dans un cas c'est en tant qu'il conduit toutes choses dans le Tout vers le royaume de Cronos, dans l'autre, en tant qu'il s'est rattaché à lui-même la providence sur les êtres inférieurs. En effet, Zeus est uni à son père par les *liens* intellectifs dont Socrate fait mémoire dans le *Cratyle*[3], il s'élève tout entier vers son père tout entier et, pour ainsi dire, s'adapte par sa lumière à la lumière de son père, et gouverne un royaume inférieur ; c'est pourquoi Zeus est dit délimiter la providence de son père.

L'Étranger d'Athènes, de son côté, en nous élevant vers l'unique royaume démiurgique, vers la loi de là-bas et la justice universelle, dit que *dieu*, selon l'expression bien connue, *détient le commencement, les milieux*[4] *et la fin de tous les êtres*, et qu'*il termine* toutes choses *en allant droit au but, tout en accomplissant sa révolution selon sa nature.* En effet, dans ce texte, nous n'acceptons pas d'entendre Platon comme parlant du tout premier dieu ni de l'un des pères intelligibles ou des pères intellectifs, mais du démiurge universel ; et même pour ceux qui ont une intelligence limitée de ces questions, que Platon ait dit que *dieu termine en allant droit au but* et qu'*il accomplit sa révolution selon sa nature*, cela suffit, ou encore qu'il ait dit que la *Justice* est la compagne de ce dieu-là, parce qu'elle est *la vengeresse de la loi divine*, cela suffit. De fait, le premier dieu et tous les dieux qui sont établis au-dessus de la classe perfectrice,

1. Dans le *Politique*, la vie sous le règne de Cronos est décrite en 271 C 8-272 B 2, celle sous le règne de Zeus en 272 B 2-274 B 1. La vie dans l'âge d'or, sous le gouvernement de Cronos, a été décrite par Proclus en *Théol. plat.* V 6, p. 24.25-25.1 et n. 4 (p. 163 des *Notes complémentaires*).

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 143.

Διὰ ταῦτα τοίνυν ὁ μὲν Ἐλεάτης ξένος ἐν τῷ Πολιτικῷ δύο τούτους ἀνυμνεῖ βασιλέας νοερούς, τὸν μὲν τῆς ἀφανοῦς αἴτιον ζωῆς τοῖς ὅλοις καὶ τῆς ἑτέρας ἀνακυκλήσεως, τὸν δὲ τῆς ἐμφανοῦς διακοσμήσεως ὑποστάτην καὶ τῆς παρούσης περιόδου, καὶ τῷ Διὶ τὴν ἀμφοῖν αἰτίαν ἀποδίδωσιν, ἀλλ' οὐ μὲν ὡς ἐπὶ τὴν τοῦ Κρόνου βασιλείαν ἡγουμένῳ τοῖς ἐν τῷ παντὶ πᾶσιν, οὗ δὲ εἰς ἑαυτὸν ἀναδησαμένῳ τὴν τῶν δευτέρων πρόνοιαν. Καὶ γὰρ ἥνωται τῷ πατρὶ κατὰ τοὺς νοεροὺς δεσμούς, ὧν καὶ ὁ ἐν Κρατύλῳ μνημονεύει Σωκράτης, καὶ ὅλος πρὸς ὅλον ἀνατείνεται καὶ οἷον ἐφαρμόζει τῷ φωτὶ πρὸς τὸ ἐκείνου φῶς καὶ δευτέρας ἄρχει βασιλείας· διὸ καὶ ἀφορίζειν λέγεται τὴν πρόνοιαν τοῦ πατρός.

Ὁ δὲ Ἀθηναῖος ξένος ἐπὶ τὴν μίαν δημιουργικὴν βασιλείαν ἀνατείνων ἡμᾶς ⟨καὶ⟩ εἰς τὸν ἐκεῖ νόμον καὶ τὴν δίκην τὴν ὅλην, θεόν φησι κατὰ τὸν λόγον ἀρχήν τε καὶ μέσα καὶ τελευτὴν τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχειν καὶ τὰ πάντα εὐθείᾳ περαίνειν κατὰ φύσιν περιπορευόμενον. Διότι μὲν γὰρ οὐ τὸν πρώτιστον θεὸν ἀξιοῦμεν ἐν τούτοις ἀκούειν τοῦ Πλάτωνος λέγοντος οὐδὲ ἄλλον τινὰ τῶν νοητῶν ἢ νοερῶν πατέρων, ἀλλὰ τὸν ὅλον δημιουργόν, ἀρκεῖ μὲν τοῖς καὶ μετρίως τῶν τοιῶνδε κατακούειν δυναμένοις καὶ τὸ εὐθείᾳ περαίνειν αὐτὸν καὶ τὸ περιπορεύεσθαι κατὰ φύσιν, ἀρκεῖ δὲ καὶ τὸ τὴν Δίκην ὀπαδὸν εἰρῆσθαι τοῦδε τοῦ θεοῦ, τοῦ θείου νόμου τιμωρὸν γιγνομένην. Καὶ γὰρ ὁ πρῶτος θεὸς καὶ πάντες οἱ τῆς τελεσιουργοῦ τάξεως ὑπεριδρυμένοι τοῦ τε εὐθέος

1-8 cf. *Pol.* 272 D 6-273 E 9 || 9-10 = *Crat.* 404 A 5-6 || 13 λέγεται : cf. *Orph. fr.*, fr. 137 ; cf. *Plat. Theol.* V 5, p. 24.14 || 16-19 = *Legg.* IV 715 E 7-716 A 2 || 25-26 = *ibid.* IV 716 A 2-3.

6 τὴν (s.u. scr.) P² : om. P || 15 καὶ¹ addidimus : om. P || 19 διότι] an ὅτι leg. ? || 22 τοῖς add. o : om. P.



transcendent aussi bien le *droit* que le *courbe*, selon l'argument du *Parménide*, et même dépassent tout *mouvement* ; mais le tout premier à procéder après le mouvement, c'est le démiurge universel et complet. C'est donc à lui que s'applique le *terminer* l'univers *en allant droit au but*, le *accomplir une révolution* et le *être suivi par la Justice* ; car, dirons-nous, ce qui suit quelque chose doit évidemment suivre quelque chose en mouvement. De plus, les dieux inférieurs au démiurge n'ont pas, comme lui, une domination unifiée de l'univers, et n'assument pas non plus à l'avance les commencements, les milieux et les termes[1] de tous les êtres ; mais les uns président d'une manière universelle sur les particuliers, comme les trois pères en question, les autres, sur les totalités d'une manière particulière, comme ceux qui conduisent sur toutes choses d'une manière divisée les *canaux* de la vie, les autres enfin, commandent d'une manière particulière sur les parties aussi, comme les tout derniers parmi les démiurges, c'est-à-dire les démiurges encosmiques. Seul donc l'unique démiurge indivisible de l'univers enveloppe en lui-même *le commencement, les milieux et la fin* de tous les êtres, et, selon une causalité unique, domine d'une manière égale sur tous les êtres inférieurs, et *ce qui* le *suit*, c'est *la Justice* qui définit la valeur de toutes choses et circonscrit chaque chose dans ses limites propres.

Voilà ce que l'Étranger d'Athènes fait clairement voir dans le texte que l'on vient de citer, Orphée rapporte cela, explicitement même, au démiurge universel[2]. Il dit en effet que la Justice universelle vient à la suite de Zeus qui règne désormais sur le Tout et commence à le mettre en bon ordre :

*A la suite de Zeus venait la Justice, sévère punisseuse, qui*
*[venge tous les crimes.*

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 143-144.

ἐξήρηνται καὶ τοῦ περιφεροῦς, ὡς ὁ τοῦ Παρμενίδου λόγος, καὶ δὴ καὶ κινήσεως ἁπάσης ὑπερανέχουσιν· ὁ δὲ πρώτιστος μετὰ τὴν κίνησιν προελθὼν ὅλος ἐστὶ καὶ παντέλειος δημιουργός. Τούτῳ τοίνυν καὶ τὸ εὐθείᾳ περαίνειν τὰ ὅλα προσήκει καὶ τὸ περιπορεύεσθαι καὶ τὸ τὴν Δίκην αὐτῷ συνέπεσθαι· τὸ γὰρ ἑπόμενον κινουμένῳ δηλαδὴ φήσομεν ἕπεσθαι. Καὶ μὴν καὶ οἱ δεύτεροι τοῦ δημιουργοῦ θεοὶ τὴν ἑνιαίαν ἐπικράτειαν οὐκ ἔχουσι τῶν ὅλων, ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐδὲ τῶν ὄντων ἁπάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη προειλήφασιν· | ἀλλ' οἱ μὲν τῶν μερικῶν ὁλικῶς προεστήκασιν, ὥσπερ οἱ τρεῖς οὗτοι πατέρες, οἱ δὲ τῶν ὅλων μεριστῶς, ὥσπερ οἱ διῃρημένως τοὺς τῆς ζωῆς ὀχετοὺς ἐπὶ πάντα προάγοντες, οἱ δὲ καὶ τῶν μερῶν μεριστῶς ἄρχουσιν, ὥσπερ οἱ τῶν δημιουργῶν ἔσχατοι καὶ περικόσμιοι. Μόνος οὖν ὁ τῶν ὅλων εἷς καὶ ἀμέριστος δημιουργὸς ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τελευτὴν τῶν ὄντων ἁπάντων ἐν ἑαυτῷ περιείληφε καὶ κατὰ μίαν αἰτίαν ἐξ ἴσου τῶν δευτέρων ἐπικρατεῖ πάντων, ἕπεται δὲ αὐτῷ Δίκη τὴν ἀξίαν ὁρίζουσα τῶν ὅλων καὶ περιγράφουσα ἕκαστον ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις.

Καὶ ταῦτα ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἐν τοῖς προειρημένοις δεδήλωκε ῥήμασιν, ὁ δὲ Ὀρφεὺς καὶ διαρρήδην εἰς τὸν ὅλον ἀναπέμπει δημιουργόν. Ἤδη γὰρ αὐτῷ βασιλεύοντι καὶ διακοσμεῖν ἀρχομένῳ τὸ πᾶν ἕπεσθαί φησι τὴν ὅλην Δίκην·

Τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν [ἀρωγός.

1-2 = *Parm.* 137 E 5-138 A 1 || 3 cf. *ibid.* 138 B 7-139 B 3 || 4-6 = *Legg.* IV 716 A 1-2 || 13 cf. *Or. Chald.*, fr. 65 et 66 des Places, p. 35 et 55 Kroll || 17 = *Legg.* IV 715 E 8-716 A 1 || 18-19 = *ibid.* 716 A 2 || 24-28 = *Orph. fr.*, fr. 158.

15 ἄρχουσιν nos : ἔχουσιν P || 27 πολύποινος ἐφέσπετο Portus (cf. *In Tim.* III, p. 232.32 et *In Remp.* II, p. 145.3) : πολύπονος ἐφέπετο P.



Et en outre, sur le point que Zeus embrasse les commencements, les milieux et les termes de toutes les choses, le Théologien dit même :

*Zeus commencement, Zeus milieux, tout vient de Zeus.*

Et, me semble-t-il, c'est en ayant regard à toute la théologie hellénique et spécialement à la mystagogie Orphique que Platon a proclamé que *le discours antique* dit que *dieu détient le commencement, les milieux et la fin de tous les êtres*, qu'*il termine* toutes les choses *en allant droit au but*, *tout en accomplissant sa révolution selon sa nature*, et qu'il a *la Justice* pour compagne, grâce à laquelle il convertit vers le gouvernement paternel de Zeus le Tout qui s'en écartait, et atteint ainsi la fin qui lui convient[1]. Eh bien, nous avons rappelé, par ce qui précède, que c'est en considérant le démiurge universel que l'Étranger d'Athènes proclame ces paroles *à* ses *nourrissons*. Et si ces distinctions ont été correctement faites, cela entraîne nécessairement, à mon avis, que Platon élève par essence l'unique démiurge au-dessus de ces trois démiurges. En effet, si l'un embrasse le commencement de tout ce qui est dans le monde, l'autre, le milieu, tandis que le troisième enroule la terminaison à tous les degrés, comment n'est-il pas nécessaire que celui qui gouverne unitairement toute chose, soit installé au-dessus de toutes les causes divisées ? Cela entraîne aussi que Platon lui donne la puissance génératrice de cette triade, car s'*il détient le commencement, les milieux et la fin* de l'univers, par la cause du commencement il engendre le démiurge qui met en bon ordre les êtres du premier rang, par la cause des milieux, le démiurge qui fait exister les termes intermédiaires de la démiurgie, et par la cause de la fin, le démiurge qui adapte

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 144.

Καὶ δὴ καὶ ὅτι τῶν ὅλων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη περιέχει, λέγει πρὸς τούτοις ὁ θεολόγος·

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα [πέφυκε.

Καί μοι δοκεῖ καὶ ὁ Πλάτων εἰς ἅπασαν τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ἀποβλέπων, καὶ διαφερόντως τὴν Ὀρφικὴν μυσταγωγίαν, ἀνειπεῖν ὡς ἄρα ὁ παλαιὸς λόγος τὸν θεόν φησιν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τελευτὴν τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχειν, εὐθείᾳ τὰ ὅλα περαίνοντα, κατὰ φύσιν περιπορευόμενον, καὶ Δίκην ἔχειν ὀπαδόν, δι' ἧς καὶ τὸ ἀφιστάμενον πᾶν τῆς πατρονομικῆς ἐπιστασίας τοῦ Διὸς ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὴν καὶ τυγχάνει τοῦ προσήκοντος αὐτῷ τέλους. Ἀλλ' ὅτι μὲν εἰς τὸν ὅλον δημιουργὸν καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἀποβλέπων τοιαῦτα ἀνακηρύττει τοῖς ἑαυτοῦ τροφίμοις ὑπέμνησται διὰ τούτων. Εἰ δὲ ὀρθῶς ταῦτα διώρισται, πάντως δήπου κατ' οὐσίαν μὲν ἐξαιρεῖ τὸν ἕνα δημιουργὸν τῶν τριῶν τούτων. Εἰ γὰρ ὁ μὲν τὰς ἀρχὰς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων, ὁ δὲ τὰ μέσα περιείληφεν, ὁ δὲ τὰ πέρατα συνελίσσει πανταχοῦ, τὸν τοίνυν ἑνοειδῶς παντὸς ἐπικρατοῦντα πῶς οὐκ ἀνάγκη πάντων ὑπερ-ιδρῦσθαι τῶν διῃρημένων αἰτίων; Δίδωσι δὲ αὐτῷ καὶ τὴν γεννητικὴν δύναμιν τῆς τριάδος ταύτης· εἰ γὰρ ἀρχήν τε καὶ μέσα περιέχει τῶν ὅλων καὶ τελευτήν, κατὰ μὲν τὴν ἀρχηγικὴν αἰτίαν ἀπογεννᾷ τὸν τὰ πρῶτα διακοσμοῦντα δημιουργόν, | κατὰ δὲ τὰ μέσα τὸν συμπληροῦντα τοὺς μέσους ὅρους τῆς δημιουργίας, κατὰ δὲ τὴν τελευτὴν τὸν τοῖς ἐσχάτοις τὴν οἰκείαν

1-4 = *Orph. fr.*, fr. 168.2 (p. 204 Kern) || 7-11 = *Legg.* IV 715 E 8-716 A 2 || 15-16 = *ibid.* VII 804 A 4 || 24-25 = *ibid.* IV 715 E 8-716 A 1.

6 ante τὴν ὀρφικὴν addidit εἰς Kern (p. 204).



aux êtres du tout dernier rang sa propre action. C'est tout juste donc si l'Étranger d'Athènes ne dit pas clairement que la répartition entre les trois Cronides, les mesures de la providence et généralement la procession, dépendent du Grand Zeus, et que c'est lui qui détermine pour eux depuis là-bas les parts qui leur reviennent et qui les détient toutes uniformément en lui-même.

De plus, *terminer en allant droit au but* et *accomplir sa révolution selon sa nature*, cela fait voir, dans le premier cas, la procession de l'univers à partir de Zeus (car le *droit* est symbole de la procession), et dans le second cas, la conversion vers lui (car Zeus, parce qu'il demeure en lui-même et qu'il se tient converti d'une manière intellective vers lui-même, enroule toutes choses autour de *ses hauteurs propres*). Et si le *droit* et le *courbe* se trouvent en premier dans les dieux perfecteurs[1], c'est à partir de ce degré-là que le démiurge de l'univers est rempli et qu'il remplit les êtres qui le suivent des puissances qui viennent de lui. Et de même que Zeus fait venir à l'existence, avec son Père, par la triple causalité des touts, la triade des démiurges, de même aussi engendre-t-il par ces deux puissances une double classe de dieux : la première, selon le *droit* qui est en lui, met en bon ordre le sensible, tandis que la seconde, selon le *courbe*, élève toutes choses vers lui. En outre, parce qu'il a procédé à partir de la démiurgie universelle et qu'il participe à la triade perfectrice, Zeus rattache au mouvement, non seulement le caractère *droit* d'ici-bas, mais aussi le caractère *courbe*. De fait, *terminer en allant droit au but* et *accomplir sa révolution*, cela définit un mouvement : dans le premier cas, le mouvement qui procède vers toutes choses et met toutes choses en bon ordre par des limites, des formes et des proportions, dans le deuxième cas, le mouvement qui enroule sur lui-même toutes choses et les rappelle à lui-même.

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 145.

ἐφαρμόζοντα ποίησιν. Μόνον οὖν οὐχὶ λέγει σαφῶς καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ὅτι τοῖς τρισὶ Κρονίδαις ἡ διανομὴ καὶ τὰ μέτρα τῆς προνοίας καὶ ὅλως ἡ πρόοδος ἐξήρτηται τοῦ μεγάλου Διός, καὶ ὡς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τοὺς κλήρους αὐτοῖς ἀφορίζων ἄνωθεν καὶ περιέχων ἅπαντας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς.

Καὶ μὴν τὸ εὐθείᾳ περαίνειν καὶ τὸ περιπορεύεσθαι κατὰ φύσιν, τὸ μὲν τὴν ἀπ' αὐτοῦ πρόοδον δηλοῖ τῶν ὅλων (προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σύμβολον), τὸ δὲ τὴν εἰς αὐτὸν ἐπιστροφήν (αὐτὸς γὰρ ἐν ἑαυτῷ μένων καὶ εἰς ἑαυτὸν νοερῶς ἐπεστραμμένος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ πάντα συνελίσσει περιωπήν). Εἰ δέ ἐστιν ἐν τοῖς τελεσιουργοῖς θεοῖς τό τε εὐθὺ πρῶτον καὶ τὸ περιφερές, πληροῦται μὲν ἐκεῖθεν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, πληροῖ δὲ τὰ μετ' αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ δυνάμεων. Καὶ ὥσπερ κατὰ τὴν τριπλῆν αἰτίαν τῶν ὅλων τὴν τριάδα τῶν δημιουργῶν τῷ πατρὶ συνυφίστησιν, οὕτω δὴ καὶ κατὰ ταύτας τὰς διττὰς δυνάμεις διττοὺς ἀπογεννᾷ θεούς, τὸν μὲν κατὰ τὸ εὐθὺ τὸ ἐν αὐτῷ διακοσμοῦντα τὸ αἰσθητόν, τὸν δὲ κατὰ τὸ περιφερὲς ἀνάγοντα τὰ πάντα πρὸς αὐτόν. Καὶ μὴν καὶ διότι προῆλθε μὲν ἀπὸ τῆς ὅλης δημιουργίας, μετέχει δὲ τῆς τελεσιουργοῦ τριάδος, τό τε εὐθὺ τοῦτο καὶ τὸ περιφερὲς συμπλέκει τῇ κινήσει. Καὶ γὰρ τὸ περαίνειν κατ' εὐθεῖαν καὶ τὸ περιπορεύεσθαι κινήσεώς ἐστιν ἀφοριστικά, τὸ μὲν τῆς ἐπὶ πάντα προϊούσης καὶ πάντα διακοσμούσης πέρασι καὶ εἴδεσι καὶ λόγοις, τὸ δὲ τῆς εἰς αὐτὴν συνελισσομένης καὶ ἐφ' ἑαυτὴν τὰ πάντα ἀνακαλουμένης.

7-8 = *Legg.* IV 716 A 1-2 || 12 = *Pol.* 272 E 4-5 || 13-14 = *Parm.* 137 E 5-138 A 1 || 19-20 = *ibid.* || 23-24 = *ibid.* || 24-25 = *Legg.* IV 716 A 1-2.

5 αὐτοῖς $P^2$ : αὐτῶν P || 14 πληροῦται o : πληροῦνται P || 18 ταύτας (s.u. scr. ς) $P^2$ : ταῦτα P.



De nouveau donc Platon, en plaçant dans l'unique démiurge la cause de la triade, démontre du même coup qu'il place le démiurge, parce qu'il demeure tout entier en lui-même, au-dessus de la création particulière, et qu'il attribue la division aux démiurges particuliers selon l'ordre du premier démiurge. Aussi bien Timée, en supposant dans le démiurge une causalité paternelle, une puissance génératrice et *un intellect royal*, développe au sujet du démiurge la même théologie que l'Étranger d'Athènes. <En effet>, le caractère paternel a rang de commencement à tous les degrés, la puissance relève du degré intermédiaire, tandis que l'intellect termine la triade :

*Car la puissance est avec lui, et l'intellect vient de lui,*

comme le dit l'Oracle[1]. Donc parmi les démiurges qui ont procédé, le premier est père de toute la triade, <le deuxième, puissance>, le troisième, intellect ; et le premier a reçu en lot le commencement de toute la démiurgie, le deuxième constitue le milieu de la génération de l'univers, le troisième en définit la fin.

Ici encore, ne manquons pas d'observer l'exactitude de Platon[2], et remarquons comment l'Étranger d'Athènes a célébré les termes extrêmes de la triade par des noms au singulier[3], puisqu'il parle de *commencement* et de *fin*, tandis qu'il a désigné l'intermédiaire entre les termes extrêmes, même au degré des causes, par un pluriel, car il l'appelle *milieux*. Aussi bien la puissance en tant qu'elle est dans la colonne de l'illimité, ou plutôt parce qu'elle est une sorte d'illimitation, est cause de multiplicité et de division pour l'univers. C'est pourquoi, parmi les trois démiurges, le premier est cause, pour les êtres encosmiques, de leur état stable, le deuxième, cause de la génération qui procède vers toute chose, le troisième, cause du mouvement circulaire de retour au principe.

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 145-146.

Πάλιν οὖν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ἑνὶ δημιουργῷ τὴν τῆς τριάδος αἰτίαν τιθέμενος δέδεικται καὶ τοῦτον μὲν ὅλον ἐν ἑαυτῷ μείναντα τῆς κατὰ μέρος ποιήσεως ἐξαιρῶν, ἐκείνοις δὲ τὴν διαίρεσιν κατὰ τοῦτον ἀποδιδούς. Ἐπεὶ καὶ ὁ Τίμαιος πατρικὴν αἰτίαν ἐν αὐτῷ καὶ δύναμιν γεννητικὴν καὶ νοῦν βασιλικὸν ὑποθέμενος, τὰ αὐτὰ τῷ Ἀθηναίῳ ξένῳ περὶ αὐτοῦ θεολογεῖ. | Τὸ μὲν ⟨γὰρ⟩ πατρικὸν ἀρχηγικόν ἐστι πανταχοῦ, τοῦ δὲ μέσου ἡ δύναμις, ὁ δὲ νοῦς τὸ τέλος συμπεραίνει τῆς τριάδος·

Ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' [ἐκείνου,

κατὰ τὸ λόγιον. Οὐκοῦν καὶ τῶν προελθόντων ὁ μέν ἐστι πατὴρ τῆς ὅλης τριάδος, ⟨ὁ δὲ δύναμις⟩, ὁ δὲ νοῦς· καὶ ὁ μὲν τὴν ἀρχὴν κεκλήρωται τῆς ὅλης δημιουργίας, ὁ δὲ τὸ μέσον συμπληροῖ τῆς τῶν ὅλων ἀπογεννήσεως, ὁ δὲ ἀφορίζει τὴν τελευτήν.

Καὶ μηδὲ ἐνταῦθα παρῶμεν τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀκρίβειαν, ἀλλ' ἐπιστήσωμεν ὅπως ὁ Ἀθηναῖος ξένος τὰ μὲν ἄκρα τῶν τριῶν ἑνικωτέροις ὀνόμασιν ἀπεσέμνυνε, τὴν ἀρχὴν καὶ τελευτὴν εἰπών, τὸ δὲ μεταξὺ τῶν ἄκρων κἀν τοῖς αἰτίοις διὰ τοῦ πλήθους ἐδήλωσε, μέσα γὰρ αὐτὰ προσείρηκεν. Ἐπεὶ καὶ ἡ δύναμις ἅτε τῷ ἀπείρῳ σύστοιχος οὖσα, μᾶλλον δὲ ἀπειρία τις οὖσα, πλήθους ἐστὶν αἰτία καὶ διαιρέσεως τοῖς ὅλοις. Διὸ καὶ τῶν τριῶν δημιουργῶν ὁ μὲν τῆς μονίμου καταστάσεώς ἐστι τοῖς ἐγκοσμίοις αἴτιος, ὁ δὲ τῆς ἐπὶ πᾶν προϊούσης γενέσεως, ὁ δὲ τῆς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἀνακυκλήσεως.

4-7 cf. *Tim.* 30 A 2-6 || 6 = *Phil.* 30 D 2 || 10-11 = *Or. Chald.*, fr. 4 des Places, p. 13 Kroll || 18-22 = *Legg.* IV 715 E 8-716 A 1.

3 μέρος nos : μέρη P || 7 γὰρ addidit Kroll (p. 13) : om. P || 8 τοῦ δὲ μέσου nos : τοῦ μέσου δὲ P || 10 ἐκείνῳ scripsit Kroll (p. 13) : ἐκείνοις P || δ' scripsit Kroll : δὲ P || 13 ὁ δὲ δύναμις addidimus : om. P || 14 ὅλης o : ὅλου P.



## <9>

### [*Les lois nouvelles de la triade des pères*]

Mais revenons au point d'où nous avons commencé cette digression[1], c'est-à-dire au discours relatif au premier démiurge, où l'on dit que Zeus, Poséidon et Pluton se divisent entre eux le pouvoir de leur père, car, avant ces trois-là, le démiurge, comme on l'a vu, a reçu le royaume de son père d'une manière indivise et uniforme. En effet, tant la monade démiurgique que la triade ont toutes deux reçu de là-bas non seulement la procession à partir du principe, mais encore la domination sur les êtres inférieurs, et la monade, d'une manière indivisible, la triade, d'une manière divisible, et la première, sur le mode monadique, la seconde, sur le mode triadique.

Pour que donc l'on n'aille pas s'imaginer que procèdent de la même façon à partir de leur père, et ces trois-là et le roi unique qui est supérieur à ces trois, Socrate dit, sous la forme d'un mythe, qu'ils se sont partagés le pouvoir de leur père et que, par suite, ils ont eu besoin de lois inférieures, et d'un rang inférieur qui convienne aux êtres particuliers. En effet, la *loi du temps de Cronos* et celle *de Zeus qui vient de recevoir le pouvoir*, ne conviennent évidemment, comme on l'a déjà vu, d'aucune façon à la providence des êtres qui produisent un genre de vie particulier et varié. Et ne vois-tu pas comment Socrate donne au Zeus universel et à Cronos une supériorité transcendante, et comment il rattache la loi unique à leurs deux royaumes, tandis que, pour ceux qui se sont partagés le pouvoir, il définit, pour ainsi dire, une autre manière de vivre et des lois plus diversifiées, qui sont à la mesure des êtres soumis à leur providence ? *Pluton*, dit-il, *et les administrateurs* étaient venus demander à Zeus une légis-

1. Il semble que la partie de ce développement que Proclus qualifie ici de « digression », commence avec le début du chap. 6, *supra*, p. 27.18.

⟨θ'⟩

Ἀλλ' ἐκεῖσε ἐπανέλθωμεν ὅθεν εἰς ταῦτα ἐξετράπημεν, καὶ τοὺς περὶ τοῦ πρώτου δημιουργοῦ λόγους, ὅθεν διαιρεῖσθαι λέγονται τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν ὅ τε Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων· ἐπειδὴ πρὸ τούτων ἦν ἀδιαιρέτως καὶ μονοειδῶς παραδεξάμενος τὴν τοῦ πατρὸς βασιλείαν. Ἄμφω μὲν γὰρ ἐκεῖθεν ἔλαχον καὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς πρόοδον καὶ τὴν ἐπικράτειαν τῶν δευτέρων, ἥ τε μονὰς ἡ δημιουργικὴ καὶ ἡ τριάς· ἀλλ' ἡ μὲν ἀμερίστως, ἡ δὲ μεριστῶς, καὶ ἡ μὲν μοναδικῶς, ἡ δὲ τριαδικῶς.

Ἵν' οὖν μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπολάβῃς τούτους τε προϊέναι τοὺς τρεῖς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τὸν ἕνα βασιλέα τὸν πρὸ τῶν τριῶν, διελέσθαι φησὶν αὐτοὺς ὁ Σωκράτης ἐν μύθου σχήματι τὴν ἀρχὴν τοῦ πατρός, καὶ διὰ τοῦτο δευτέρων νόμων δεηθῆναι καὶ τάξεως ὑφειμένης καὶ τοῖς μέρεσι πρεπούσης. Ὁ γὰρ ἐπὶ Κρόνου νόμος καὶ ὁ τοῦ Διὸς νεωστὶ τὴν ἀρχὴν ἔχοντος τῇ προνοίᾳ τῶν μερικὸν καὶ ποικίλον εἶδος ζωῆς προβεβλημένων οὐδαμῇ προσήκων ἐφαίνετο. Καὶ ὁρᾷς ὅπως τῷ μὲν ὅλῳ Διὶ καὶ τῷ Κρόνῳ τὴν ἐξῃρημένην δίδωσιν ὑπεροχὴν καὶ τὸν ἕνα νόμον ἀμφοτέραις συνάπτει ταῖς βασιλείαις, τοῖς δὲ διελομένοις τὴν ἀρχὴν οἷον πολιτείαν ἄλλην καὶ νόμους ποικιλωτέρους ἀφορίζει, συμμέτρους τοῖς ἀπ' αὐτῶν προνοουμένοις; | Ὅ τε Πλούτων, φησί, καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ παρῆσαν δεόμενοι τοῦ Διὸς περὶ τῆς

17 = *Gorg.* 523 A 5-6 || 17-18 = *ibid.* 523 B 5 || 25-26 = *ibid.* 523 B 7.

1 θ' nos : ad p. 41.1 marg. scr. P || 3 an καὶ <εἰς> τοὺς aut λόγους <ἀναλάβωμεν> leg.? || 14 αὐτοὺς nos : αὐτὸς P || 19 μερικὸν $P^2$ : μερικῶν P.



lation inférieure ; et, lui, institue d'autres juges et des lois, qui conviennent aux vies particulières. De nouveau donc le Zeus qui prend ces mesures et qui engendre les trois juges n'est pas le même que celui qui est supérieur aux trois démiurges ; en effet, celui-là est, comme on l'a vu, associé à son père selon la première loi et selon la simplicité de la vie divine, tandis que l'autre, celui qui est associé à Pluton, amène à l'ordre et à la limite la diversité des êtres particuliers, et préside aux lois inférieures[1].

Il y a donc, chez les rois intellectifs, Cronos et Zeus, *la loi divine* et *Justice*, *vengeresse de la loi divine*, comme le dit l'Étranger d'Athènes, tandis qu'il y a, chez les trois Cronides, des lois d'une autre sorte, plus variées, et des juges correspondants à ces sortes de lois, comme il est écrit dans le *Gorgias*[2] ; et là-bas tout est sur le mode de l'indivis et de l'unifié, ici-bas au contraire tout est sur le mode du divisé et du particulier. Et pour les êtres qui sont, à titre premier, là-bas, la loi est plutôt Cronienne, et Justice accompagne le Grand Zeus ; et, de la même façon, pour les êtres inférieurs les lois relèvent du tout premier des Cronides, tandis que les juges constituent l'apanage du troisième Cronide, et Pluton participe à la distinction des lois, qui vient du deuxième Zeus, tout comme le Zeus universel reçoit de Cronos la loi unique qui lui servira à organiser[3] la démiurgie universelle.

En résumé, le Zeus coordonné à Poséidon et à Pluton est le terme le plus élevé de la triade des dieux-principes, tandis que le Zeus coordonné à Cronos et à la souveraine Rhéa est le troisième terme de la triade intellective. C'est pourquoi Socrate dans le *Cratyle*, tantôt s'élève depuis Zeus jusqu'à Cronos et lui rattache les deux royaumes, tantôt au contraire s'élève depuis Zeus jusqu'à Poséidon et Pluton, et démontre

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

3. « Organisateur », le mot grec συνδιαθέτης n'est pas attesté dans LSJ, mais Proclus emploie le verbe συνδιατιθέναι, *In Tim.* I, p. 423.27 ; *In Parm.* I, col. 689.12 ; VII, col. 1157.10 et 22.

δευτέρας νομοθεσίας· ὁ δὲ δικαστὰς ἄλλους καὶ νόμους προσήκοντας ἐφίστησι ταῖς μερισταῖς ζωαῖς. Πάλιν οὖν ὁ ἀφορίζων τὰ τοιαῦτα Ζεὺς καὶ τοὺς τρεῖς δικαστὰς ἀπογεννῶν οὐκ ἔστιν ὁ αὐτὸς τῷ πρὸ τῶν τριῶν· ὁ μὲν γὰρ ἦν ἅμα τῷ πατρὶ κατὰ τὸν πρότερον νόμον καὶ τὴν ἁπλότητα τῆς θείας ζωῆς, ὁ δὲ μετὰ τοῦ Πλούτωνος τὴν ποικιλίαν τῶν μερικῶν εἰς τάξιν ἄγει καὶ ὅρον καὶ νόμων ἡγεῖται δευτέρων.

Νόμος οὖν θεῖός ἐστι παρὰ τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσι, τῷ τε Κρόνῳ καὶ τῷ Διί, καὶ Δίκη τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ὥς φησιν ὁ Ἀθηναῖος ξένος· νόμοι δὲ ἕτεροι ποικιλώτεροι παρὰ τοῖς τρισὶ Κρονίδαις, καὶ δικασταὶ σύστοιχοι τοῖς τοιούτοις νόμοις, ὡς ἐν Γοργίᾳ γέγραπται· κἀκεῖ μὲν ἀμερίστως πάντα καὶ ἡνωμένως, ἐνταῦθα δὲ διῃρημένως καὶ μεριστῶς. Καὶ τῶν ἐκεῖ πρώτως ὄντων ὁ μὲν νόμος Κρόνιός ἐστι μᾶλλον, ἡ δὲ Δίκη συνέπεται τῷ μεγάλῳ Διί· καὶ τῶν δευτέρων ὡσαύτως οἱ μὲν νόμοι τελοῦσιν ὑπὸ τὸν πρώτιστον τῶν Κρονιδῶν, οἱ δὲ δικασταὶ τὴν τοῦ τρίτου συμπληροῦσιν ἡγεμονίαν, καὶ μετέχει τῆς τῶν νόμων διακρίσεως Πλούτων ἀπὸ τοῦ δευτέρου Διός, ὥσπερ ὁ ὅλος Ζεὺς ἀπὸ τοῦ Κρόνου παραδέχεται τὸν ἕνα νόμον τῆς ὅλης αὐτῷ δημιουργίας συνδιαθέτην ἐσόμενον.

Ὅλως δὲ ὁ Ζεὺς Ποσειδῶνι μὲν καὶ Πλούτωνι συνταττόμενος ὁ τῆς ἀρχικῆς τριάδος ἐστὶν ἀκρότατος, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῇ δεσποίνῃ Ῥέᾳ τῆς νοερᾶς ὁ τρίτος. Διὸ καὶ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τοτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ Διὸς ἐπὶ τὸν Κρόνον ἄνεισι καὶ συνάπτει τὰς δύο βασιλείας, τοτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ Διὸς ἐπὶ τὸν Ποσειδῶνα καὶ τὸν Πλούτωνα

9-11 = *Legg.* IV 716 A 2-3 || 26-29 cf. *Crat.* 396 B 3-7 et 402 D 7-9.

21 ὅλος o : ὅλως P || 26 νοερᾶς nos : νεαρᾶς P.



qu'unique est cette triade des dieux-chefs ; de la même façon, dans le *Gorgias* aussi, il réunit sans doute l'un avec l'autre le monde de Cronos et celui de Zeus, lorsqu'il dit qu'il y a pour les deux une seule et même loi, mais il coordonne à Pluton le Zeus inférieur et plus particulier, en corrigeant apparemment la première loi et en instaurant des lois inférieures.

## 10

### [*Répartition des fonctions démiurgiques dans l'univers*]

Voilà qui doit suffire à ce sujet. Maintenant mettons-nous à parler de ces trois pères, puisque, à nous qui suivons les enseignements secrets de Platon, ils sont apparus dépendre tous de la monade démiurgique et venir au second rang après elle.

Eh bien, ces trois dieux-chefs et souverains de l'univers sont produits à partir des pères intellectifs et divisés selon eux, et ils se montrent dans tous les mondes divisés des dieux. De fait, parmi les dieux-chefs, ils ont reçu en lot le premier rang et, par rapport à la série assimilatrice tout entière, ils correspondent aux pères intelligibles-intellectifs[1] ; parmi les dieux séparés du monde, lorsqu'ils ont procédé plus bas, ils exercent la suprême autorité sur le Tout ; enfin, avec les dieux encosmiques, ils constituent le monde des dieux visibles, en divisant, d'une façon, dans le ciel, ce qui existe, et en se distribuant, d'une autre façon, dans le monde sublunaire, les portions prises comme des touts[2], mais en agissant partout en tant que pères et démiur-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 146.

2. Ces portions prises comme des touts dans le monde sublunaire, ce sont les κλῆροι sublunaires étudiés dans l'*In Tim.* I, p. 137.29-139.17, à savoir l'espace, les véhicules des âmes divines, les éléments terrestres. Dans l'*In Tim.* III, p. 163.2-4, Proclus explique que, tout ce que le Père dirige de manière transcendante et universelle, les dieux sublunaires l'administrent selon la distribution de leurs κλῆροι.

καὶ μίαν ἀποφαίνει τὴν ἡγεμονικὴν ταύτην τριάδα· καθάπερ δὴ καὶ ἐν τῷ Γοργίᾳ συνυφαίνει μὲν ἀλλήλοις τόν τε Κρόνιον διάκοσμον καὶ τὸν Δΐον, ὅταν ἕνα νόμον ἐπ' ἀμφοῖν εἶναι λέγῃ καὶ τὸν αὐτόν, συντάττει δὲ οὖν καὶ τὸν δεύτερον Δία καὶ μερικώτερον τῷ Πλούτωνι κατὰ τὴν φαινομένην ἐπανόρθωσιν τοῦ προτέρου νόμου καὶ τὴν διακόσμησιν τῶν δευτέρων νόμων. |

ι′

Περὶ μὲν οὖν τούτων ἀρκείτω τοσαῦτα· λοιπὸν δὲ περὶ τῶν τριῶν τούτων πατέρων ἀρξάμενοι λέγωμεν, ἐπειδὴ πάντες τῆς δημιουργικῆς εἰσι μονάδος ἐξηρτημένοι καὶ δεύτεροι μετ' ἐκείνην ἡμῖν πεφήνασιν ὄντες ἑπομένοις ταῖς τοῦ Πλάτωνος μυστικαῖς ὑφηγήσεσιν.

Οἱ τοίνυν τρεῖς οὗτοι τῶν ὅλων ἡγεμόνες καὶ ἄρχοντες προβέβληνται μὲν ἀπὸ τῶν νοερῶν πατέρων καὶ διῄρηνται κατ' ἐκείνους, ἐκφαίνονται δὲ ἐν ἁπάσαις ταῖς μερισταῖς διακοσμήσεσι τῶν θεῶν. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἡγεμόσι τὴν πρώτην ἔλαχον τάξιν καὶ εἰσὶν ἀνάλογον τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς πατράσι πρὸς ἅπασαν τὴν ἀφομοιωτικὴν σειράν· καὶ ἐν τοῖς ἀπολύτοις θεοῖς δευτέραν ποιησάμενοι πρόοδον ἐνεξουσιάζουσι τῷ παντί· καὶ μετὰ τῶν ἐγκοσμίων πληροῦσι τὸν ἐμφανῆ διάκοσμον, ἄλλως μὲν ἐν οὐρανῷ τὴν οὐσίαν διαλαχόντες, ἄλλως δὲ ὑπὸ σελήνην κατανειμάμενοι τὰς ὅλας μερίδας, πανταχοῦ δὲ πατρικῶς καὶ δημιουργικῶς ἐνεργοῦντες καὶ τὴν

2-4 cf. *Gorg.* 523 A 5-B 4 || 4-7 cf. *ibid.* 523 B 4-524 A 8.

3 τε (s.u. scr.) P² : om. P || τὸν² (s.u. scr.) P² : om. P || 4 συντάττει] an συντάττῃ leg.? || οὖν] an αὖ leg.? || 11 εἰσι (s.u. scr.) P² : om. P || 12 ἑπομένοις nos : ἑπόμενοι P || 15-16 διῄρηνται P² : διῃρημένων P.



ges, en déployant l'unique démiurgie et en l'adaptant aux êtres particuliers. Quant au lot qu'ils ont reçu en partage[1], c'est, en premier lieu, eu égard, si tu le veux, au Tout dans son entier : pour le premier, produire les êtres, pour le deuxième, produire les vies et les êtres engendrés, pour le troisième, administrer les divisions en espèces ; c'est encore, pour le premier, solidement établir dans l'unique démiurge tout ce qui procède à partir de là-bas, pour le deuxième, inciter à la procession, pour le troisième, convertir vers lui-même[2]. — En deuxième lieu, eu égard <aux> parties du Tout : le tout premier met en ordre la sphère des fixes et *la révolution du même*, l'intermédiaire dirige les planètes et rend efficaces et féconds les mouvements variés qui s'accomplissent dans la région planétaire, et le tout dernier administre le lieu sublunaire et perfectionne d'une manière intellective le monde chthonien[3]. — En troisième lieu, considère aussi dans le domaine de l'engendré ces trois processions démiurgiques, puisque le *Timée* fait mémoire des Cronides du monde d'ici-bas : le premier, Zeus, prend soin du degré le plus élevé de ce qui est engendré et gouverne la sphère du feu et *ce qu'il y a de plus pur dans l'air*, le deuxième, Poséidon, meut de toutes les façons possibles les éléments intermédiaires et qui changent le plus[4], et il est à la tête de toute la substance humide que l'on trouve tant dans l'air que dans l'eau, le troisième, Pluton, exerce sa providence sur la terre et sur tout ce qui est dans la terre, c'est pourquoi il est appelé *Zeus chthonien*[5]. — En quatrième lieu, eu égard à la terre elle-même tout entière[6] : le premier, Zeus, a reçu en lot les régions supérieures et celles qui sont au-dessus des autres, dans lesquelles se trouvent les destinations des âmes bienheureuses, comme Socrate le dit dans le *Phédon*, en tant que ces âmes, une fois sorties du monde de la génération, ont Zeus pour souverain ; le deuxième, Poséidon, a reçu en lot les régions basses et

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

2. On a écrit αὑτόν plutôt que αὐτόν du manuscrit P, parce que le troisième Père, Pluton, est celui qui convertit toutes choses vers lui-même.

3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

μίαν δημιουργίαν ἐξαπλοῦντες καὶ τοῖς μέρεσιν ἐφαρμόζοντες. Λῆξις δὲ αὐτῶν καὶ διανομὴ πρῶτον μέν, εἰ βούλει, καθ' ὅλον τὸ πᾶν, τοῦ μὲν τὰς οὐσίας παράγοντος, τοῦ δὲ τὰς ζωὰς καὶ γενέσεις, τοῦ δὲ τὰς εἰδητικὰς διαιρέσεις ἐπιτροπεύοντος · | καὶ τοῦ μὲν ἑδράζοντος ἐν τῷ ἑνὶ δημιουργῷ πάντα τὰ ἐκεῖθεν προϊόντα, τοῦ δὲ εἰς τὴν πρόοδον ἐκκαλουμένου, τοῦ δὲ ἐπιστρέφοντος εἰς αὐτόν. Δεύτερον δὲ κατὰ ⟨τὰ⟩ μέρη τοῦ παντός · ὁ μὲν γὰρ πρώτιστος τὴν ἀπλανῆ κατακοσμεῖ καὶ τὴν ταὐτοῦ περιφοράν, ὁ δὲ μέσος τὸ πλανώμενον κατευθύνει καὶ τὰς ἐν αὐτῷ πολυειδεῖς κινήσεις δραστηρίους ἀποτελεῖ καὶ γονίμους, ὁ δὲ ἔσχατος τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον ἐπιτροπεύει καὶ τὸν χθόνιον κόσμον τελειοῖ νοερῶς. Τρίτον δὲ αὖ καὶ ἐν τῷ γενητῷ τὰς τρεῖς ταύτας θεώρησον δημιουργικὰς προόδους, ἐπεὶ καὶ ὁ Τίμαιος διαμνημονεύει τῶν ἐνταῦθα Κρονιδῶν · ὁ μὲν τοίνυν Ζεὺς τὴν ἀκρότητα διέπει τῶν γενητῶν καὶ τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν διακυβερνᾷ καὶ τοῦ ἀέρος τὸ εὐαγέστατον, ὁ δὲ Ποσειδῶν τὰ μέσα στοιχεῖα καὶ πολυμετάβολα κινεῖ παντοίως καὶ τῆς ὑγρᾶς ἁπάσης οὐσίας ἔν τε ἀέρι καὶ ὕδατι θεωρουμένης ἔφορός ἐστιν, ὁ δὲ Πλούτων τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ πάντα προνοίας ἀξιοῖ, διὸ καὶ χθόνιος ἀποκαλεῖται Ζεύς. Τέταρτον τοίνυν αὐτῆς ὅλης γῆς ὁ μὲν Ζεὺς τὰ ἄκρα καὶ τὰ ἀνέχοντα τῶν ἄλλων ἔλαχεν, ἐν οἷς καὶ λήξεις εἰσὶν εὐδαιμόνων ψυχῶν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φαίδωνι Σωκράτης, ἅτε ὑπὸ τῷ Διὶ πολιτευομένων ἔξω γενέσεως · ὁ δὲ Ποσειδῶν τὰ κοῖλα καὶ ὕπαντρα, παρ' οἷς καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ κίνησις

9-10 = *Tim.* 36 C 7-D 1 || 15-16 cf. *ibid.* 41 A 1-2 || 18-19 = *ibid.* 58 D 1-2 || 23 = Hes., *Op. et Dies* 465 || 25-26 cf. *Phaed.* 81 A 5-6.

3 τὰς P² : τῆς P || 8 αὐτόν nos : αὑτόν P || τὰ addidimus : om. P || 21-22 τὴν γῆν Portus : τῇ γῇι P || 26 φαίδωνι nos : φαίδρῳ P.



caverneuses[1], dans lesquelles se produit la génération, la mise en mouvement et l'irruption des tremblements de terre, c'est pourquoi on appelle ce dieu *ébranleur de la terre*[2] ; le troisième, Pluton, a reçu en lot les régions souterraines, les différents cours d'eau, le Tartare lui-même, bref, *les lieux où sont jugées* les âmes[3]. D'où vient que, dit-on, parmi les âmes elles-mêmes, celles qui n'ont pas encore procédé dans le monde de la génération, mais qui demeurent dans l'intelligible, sont, dit-on, joviennes ; celles qui vivent dans le monde de la génération sont rangées sous le pouvoir de Poséidon, tandis que celles qui, après leur séjour dans le monde de la génération, sont purifiées ou châtiées et qui errent *sous la terre* dans *un voyage qui dure mille ans*, ou qui se convertissent vers leur principe et s'élèvent vers lui, sont sous le pouvoir de Pluton[4]. — En cinquième lieu, disons pour terminer que les lots des démiurges sont aussi divisés selon les points cardinaux du Tout[5] : Zeus possède le Levant, en tant que celui-ci a reçu en lot le rang qui correspond à celui du feu ; Poséidon a reçu en lot le milieu du ciel, qui convient à la vivification et selon lequel le monde de la génération bénéficie au maximum des êtres célestes ; Pluton enfin a reçu en lot le Couchant, puisque nous disons que le Couchant figure dans la même colonne que la terre[6], en tant qu'il est nocturne et cause de la disparition de la lumière ; de fait l'ombre vient de la terre, et la privation de lumière va du Couchant au Levant[7].

En résumé, dans toute division du monde, nous posons que les termes tout premiers et principaux sont joviens, nous disons que les termes intermédiaires appartiennent au royaume de Poséidon, et nous imputons les tout derniers au pouvoir de Pluton.

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 147-148.

7. Sur l'ombre qui vient de la terre et la privation de lumière du Couchant au Levant, c'est-à-dire la nuit, cf. *In Tim.* III, p. 139.20-140.33 : comment la Terre est Gardienne et Productrice de la nuit et du jour.

καὶ ἡ τῶν σεισμῶν ἔμπτωσις, διὸ καὶ σεισίχθονα καλοῦσι τὸν θεόν· ὁ δὲ Πλούτων τὰ ὑπὸ γῆν, τά τε ποικίλα ῥεύματα καὶ τὸν Τάρταρον αὐτὸν καὶ ὅλως τὰ δικαιωτήρια τῶν ψυχῶν. Ὅθεν καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν τὰς μὲν οὔπω προελθούσας εἰς γένεσιν, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ μενούσας Διΐας εἶναί φασι, τὰς δὲ ἐν γενέσει πολιτευομένας ὑπὸ τῷ Ποσειδῶνι τετάχθαι, τὰς δὲ μετὰ τὴν γένεσιν καθαιρομένας ἢ κολαζομένας καὶ πλανωμένας ὑπὸ γῆς κατὰ τὴν χιλιέτη πορείαν ἢ ἐπιστρεφούσας αὖθις εἰς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν καὶ ἀναγομένας ὑπὸ τῷ Πλούτωνι τελεῖν. Πέμπτον δὴ οὖν λέγωμεν ὅτι καὶ κατὰ τὰ κέντρα διῄρηνται τοῦ παντὸς αἱ λήξεις αὐτῶν· καὶ | ὁ μὲν Ζεὺς τὸ ἀνατολικὸν ἔχει κέντρον ὡς πυρὶ τὴν ἀνάλογον τάξιν εἰληχός, ὁ δὲ Ποσειδῶν τὸ μέσον, ὃ δὴ καὶ τῇ ζωογονίᾳ προσήκει καὶ καθ' ὃ μάλιστα ἡ γένεσις ἀπολαύει τῶν οὐρανίων, ὁ δὲ Πλούτων τὸ δυτικόν, ἐπεὶ καὶ τῇ γῇ τὴν δύσιν σύστοιχον εἶναί φαμεν ὡς νύχιον καὶ τοῦ ἀφανοῦς αἰτίαν· καὶ γὰρ ἡ σκιὰ ἀπὸ γῆς, καὶ ἡ φωτὸς στέρησις ἀπὸ δύσεως εἰς ἀνατολήν.

Ὅλως δὲ κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν τοῦ κόσμου τὰ μὲν πρώτιστα καὶ ἡγεμονοῦντα Δΐα τιθέμεθα, τὰ δὲ μέσα τῇ τοῦ Ποσειδῶνος βασιλείᾳ προσήκειν φαμέν, τὰ δὲ ἔσχατα τῆς Πλούτωνος ἀρχῆς ἀπολογιζόμεθα.

1 = Pind., *Isthm.* I 52 || 3-4 = *Phaedr.* 249 A 6-7 || 9 = *Resp.* X 615 A 2-3.

15 καθ'ὅ nos : καθὸ P || 19 ἡ nos : γῆ P || εἰς ἀνατολήν (s.u. scr.) P² : om. P || 22 δὲ (s.u. scr.) P² : om. P.



## 11

### [*La triade Corique ou triade des dieux vivificateurs*]

Les discours que nous venons de tenir ont donc célébré la triade des pères qui sont des dieux-chefs. Considérons maintenant dans cette procession un autre monde de dieux inférieurs, présenté par Platon d'une manière inspirée des dieux comme fécond et vivifiant. En effet, c'est à partir de tous les pères intellectifs qu'apparaissent, dans les dieux assimilateurs, les dégradations et engendrements du degré immédiatement inférieur, et les êtres qui subsistent là-bas d'une manière uniforme donnent naissance ici-bas à des processions partielles, selon la loi qui veut que, à tous les degrés, les rejetons, ayant reçu en lot un rang inférieur à celui de leurs causes, multiplient les monades, plurifient les existences stables de leurs causes et accomplissent des opérations plus complexes que la simplicité qui est dans les premiers[1]. De même donc que, à partir de la monade paternelle, est venue à l'existence la triade des dieux-chefs qui sont démiurges, de même aussi à partir de la source vivifiante qui, dans ces démiurges, a reçu en lot *le centre intermédiaire*[2], procède le monde vivificateur des dieux assimilateurs ; et, là encore, on trouve une triade maintenue dans l'être par une unique monade[3]. Aussi bien la triade paternelle subsistait selon un unique intellect parfait et était, comme nous le disons, monadique, eh bien donc, de la même façon, la triade dispensatrice de la vie est aussi monadique : elle est pleine de puissance féconde, pleine de perfection immaculée, elle participe à la vivification totale et, *grâce aux canaux de la vie*[4], elle remplit tous les êtres inférieurs des biens de la génération, et fait

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 148-149.

4. Pour l'expression chaldaïque *les canaux de la vie*, cf. *supra* V 11, p. 38.3-4 et n. 1 (p. 169 des *Notes complémentaires*) et *In Tim.* II, p. 107.6-11.

ιαʹ

Ἡ μὲν οὖν τριὰς τῶν ἡγεμονικῶν πατέρων διὰ τούτων ἡμῖν ἀνυμνήσθω τῶν λόγων· δευτέραν δὲ ἄλλην διακόσμησιν θεωρήσωμεν ἐν τῇδε τῇ προόδῳ γόνιμον καὶ ζωοποιὸν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐνθέως παραδεδομένην. Ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν νοερῶν πατέρων αἱ προσεχεῖς ὑποβάσεις καὶ ἀπογεννήσεις ἐν τοῖς ἀφομοιωτικοῖς ἐκφαίνονται θεοῖς καὶ τῶν ἐκεῖ μονοειδῶς ὑφεστηκότων ἐνταῦθα μερισταὶ πρόοδοι γεγόνασιν, ᾗπερ δὴ καὶ θέμις ἐστὶ τὰ γεννήματα πανταχοῦ τῶν αἰτίων ὑφειμένην τάξιν λαχόντα πληθύειν μὲν τὰς μονάδας, πολλαπλασιάζειν δὲ τὰς μονίμους ἐκείνων ὑποστάσεις, συνθετωτέρας δὲ ποιεῖσθαι τὰς ἐνεργείας τῆς ἐν τοῖς πρώτοις ἁπλότητος. Ὥσπερ οὖν ἀπὸ τῆς πατρικῆς μονάδος ἡ τριὰς ὑπέστη τῶν ἡγεμονικῶν δημιουργῶν, οὕτω δὴ καὶ ἀπὸ τῆς ζωογόνου πηγῆς, τὸ μέσον κέντρον ἐν ἐκείνοις κληρωσαμένης, ὁ ζωογονικὸς διάκοσμος προβέβληται τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν, καὶ ἔστι κἀνταῦθα τριὰς ὑπὸ μιᾶς συνεχομένη μονάδος. Ἐπεὶ καὶ ἡ πατρικὴ τριὰς καθ' ἕνα νοῦν ὑφεστήκει τέλειον καὶ ἦν μοναδική, καθάπερ λέγομεν· κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ζωῆς χορηγὸς τριάς ἐστι μοναδική, πλήρης μὲν γονίμου δυνάμεως, πλήρης δὲ ἀχράντου τελειότητος, μετέχουσα μὲν τῆς ὅλης ζωογονίας καὶ τοῖς τῆς ζωῆς ὀχετοῖς ἀποπληροῦσα τὰ δεύτερα πάντα τῶν γεννητικῶν ἀγαθῶν καὶ προάγουσα τὸ ζωογονικὸν φῶς εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων

16 = *Or. Chald.*, fr. 50 des Places, p. 27 Kroll || 24 = *ibid.*, fr. 65 et 110 des Places, p. 35 et 51 Kroll.

9 ᾗπερ nos : ἥπερ P || 24 ὀχετοῖς (s.u. scr.) P² : om. P.



procéder la lumière vivificatrice pour assurer une participation généreuse aux êtres inférieurs. Sans doute convertit-elle tous les êtres vers elle-même, mais elle est présente à tous et leur donne part à ses puissances ; sans doute s'étend-elle depuis là-bas jusqu'aux ultimes portions du monde, mais elle garde à tous les degrés sa propre unité à l'abri de tout mélange avec les êtres qui en participent ; sans doute garde-t-elle en son sein la lumière génératrice, parfaite et boniforme, de la monade démiurgique, mais elle tisse avec le troisième père le monde de la vie et met en place, comme il convient, les limites de l'univers ; et, pour le dire en bref, elle s'étend, en se prenant elle-même comme un centre, vers toutes les classes de dieux-chefs, tant les premières que les toutes dernières et, avec les premières, elle perfectionne tous les êtres inférieurs et coordonne à la puissance démiurgique la puissance génératrice, tandis que, avec les dernières, elle fait briller sur tous les êtres la puissance qui leur est appropriée, et elle unit étroitement à la puissance de conversion la puissance immaculée. En effet, la puissance stable convient aux classes démiurgiques, et la pureté immaculée, aux classes élévatrices.

C'est donc cette triade que Platon, aussi bien qu'Orphée, appelle d'un nom unique, tout en faisant, d'une certaine façon, voir aussi la multiplicité des puissances qui sont en elle. En effet, toute la Théologie des Grecs dénomme « Corique »[5] la vivification inférieure et la rattache à la source totale vivifiante, et elle dit que cette vivification tient son existence de cette source et agit avec elle ; car jamais les effets ne sont séparés de l'action providentielle de leurs causes, mais les errances, les recherches et les participations à périodes régulières, tout cela appartient aux êtres sujets de la providence, tandis que la cause divine de la vie particulière s'est unie elle-même éternellement à la source vivifiante totale, que les Théologiens appellent Mère de la déesse qui a rang de chef, ainsi que Platon lui-même qui partout à Déméter rattache

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

ἄφθονον μετουσίαν καὶ πάντα μὲν ἐπιστρέφουσα πρὸς ἑαυτήν, πᾶσι δὲ παροῦσα καὶ μεταδιδοῦσα τῶν οἰκείων δυνάμεων, | καὶ διήκουσα μὲν ἄνωθεν ἄχρι τῶν ὑστάτων τοῦ κόσμου μερίδων, πανταχοῦ δὲ τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν ἀμιγῆ πρὸς τὰ μετέχοντα φυλάττουσα, καὶ τῆς μὲν δημιουργικῆς μονάδος τὸ γεννητικὸν καὶ τέλειον καὶ ἀγαθοειδὲς φῶς ἐγκολπιζομένη, συνυφαίνουσα δὲ τῷ τρίτῳ πατρὶ τὸν τῆς ζωῆς διάκοσμον καὶ τὰ πέρατα τῶν ὅλων συνδιατάττουσα δεόντως· ὡς δὲ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἐκ μέσης ἑαυτῆς ἐπὶ πάντα τὰ γένη διατείνουσα τῶν ἡγεμόνων τά τε πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα, καὶ μετ' ἐκείνων μὲν τὰ δεύτερα πάντα τελειοῦσα καὶ τῷ δημιουργικῷ τὸ γεννητικὸν συντάττουσα, μετὰ δὲ τούτων τοῖς πᾶσι τὴν ἀνάλογον ἐπιλάμπουσα δύναμιν καὶ τῷ ἐπιστρεπτικῷ τὸ ἄχραντον συνδιαπλέκουσα. Προσήκει γὰρ τοῖς μὲν δημιουργικοῖς γένεσιν ἡ μόνιμος δύναμις, τοῖς δὲ ἀναγωγοῖς ἡ ἄχραντος καθαρότης.

Ταύτην τοίνυν τὴν τριάδα καλεῖ μὲν ὁ Πλάτων, ὥσπερ καὶ Ὀρφεύς, ἑνὶ ὀνόματι, ἐνδείκνυται δέ πως καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ δυνάμεων. Ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τὴν δευτέραν ζωογονίαν Κορικὴν ἐπονομάζει καὶ συνάπτει τῇ ὅλῃ πηγῇ τῇ ζωογόνῳ καὶ τὴν ὑπόστασιν ἀπ' ἐκείνης ἔχειν φησὶ καὶ μετ' ἐκείνης ἐνεργεῖν. Οὐδαμοῦ γὰρ τὰ αἰτιατὰ τῆς τῶν αἰτίων ἀπέσπασται προνοίας· ἀλλ' αἱ μὲν πλάναι καὶ αἱ ζητήσεις καὶ αἱ κατὰ περιόδους μεθέξεις τῶν προνοουμένων εἰσίν, ἡ δὲ θεία τῆς μεριστῆς ζωῆς αἰτία συνήνωσεν αὑτὴν ἐξ ἀϊδίου πρὸς τὴν ὅλην ζωογόνον πηγήν, ἣν καὶ μητέρα καλοῦσιν οἱ θεολόγοι τῆς ἡγεμονικῆς θεοῦ καὶ ὁ Πλάτων αὐτός, πανταχοῦ συνάπτων τῇ Δήμητρι τὴν Κόρην καὶ

28-29 cf. *Orph. fr.*, fr. 145 || 29-30 cf. *Crat.* 404 B 8-9 et C 5-D 8; *Legg.* VI 782 B 4-5.

12 δημιουργικῷ nos : δημιουργῷ P || 27 αὑτὴν nos : αὐτὴν P.



Corè, et met en tête la première en tant que cause générative, tandis qu'il célèbre la seconde comme remplie à partir de sa mère et remplissant à son tour les êtres inférieurs[1].

Et puisque la classe « Corique » est double : l'une apparaissant au-dessus du monde, lorsqu'elle est rangée avec Zeus et que, avec lui, elle fait venir à l'existence l'unique démiurge des êtres particuliers, l'autre, inférieure, dans le monde où[2] elle est, dit-on, ravie par Pluton et où elle vivifie même les tout derniers des êtres du Tout, sur lesquels régnait Pluton — eh bien, ces deux classes Platon nous les a parfaitement révélées en unissant Corè, tantôt à Déméter, tantôt à Pluton, et en faisant d'elle l'épouse de ce dieu-là. Et de fait, l'enseignement des Théologiens qui nous ont transmis les plus saintes initiations, celles d'Éleusis[3], dit que là-bas Corè demeure dans le palais de sa Mère, que celle-ci lui a préparé, transcendant le Tout, dans les régions inaccessibles[4], tandis qu'ici-bas elle gouverne avec Pluton les êtres du monde souterrain, administre les bouches de la terre[5], déverse la vie sur les tout derniers des êtres du Tout, et permet aux êtres qui, par eux-mêmes, sont dépourvus d'âme et sont comme morts[6], de participer à une âme.

Ici l'on pourrait se demander avec étonnement comment il se fait que Corè s'unisse avec Zeus et avec Pluton (alors que, comme le disent les mythes, le premier a violé la déesse, tandis que le deuxième l'a enlevée[7]), mais jamais avec Poséidon. Poséidon est en effet le seul Cronide qui ne prenne pas Corè comme épouse, parce que, occupant dans la triade *le centre intermédiaire*, il a reçu une dignité et une puissance vivifiantes, et est caractérisé par cette puissance. Par lui-même, il possède donc la causalité vivifiante, il anime tout le

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 149-150.

7. Pour les rapports de Corè avec Zeus et Pluton selon le mythe orphique, cf. *In Crat.* § CL, p. 85.18-23 : Ὅθεν καὶ ὁ θεολόγος τοὺς μὲν ἄκρους μετὰ τῆς Κόρης φησὶ τά τε πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα δημιουργεῖν, τὸν δὲ μέσον καὶ ἄνευ ἐκείνης, ἀπὸ τοῦ σφετέρου κλήρου τὴν γεννητικὴν αἰτίαν συντάξαντα· διὸ καὶ φασὶν τὴν Κόρην ὑπὸ μὲν τοῦ Διὸς βιάζεσθαι, ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος ἁρπάζεσθαι, et encore *infra*, p. 51.4-9, avec les *Orph. Fr.*, fr. 195 et 198.

τὴν μὲν ὡς γεννητικὴν αἰτίαν προϊστάμενος, τὴν δὲ ὡς ἀπ' ἐκείνης πληρουμένην καὶ τὰ δεύτερα πληροῦσαν ἀνυμνῶν.

Διττῆς δὲ οὔσης τῆς Κορικῆς τάξεως, καὶ τῆς μὲν ὑπὲρ | τὸν κόσμον προφαινομένης, ὅτε δὴ καὶ συντάττεται τῷ Διὶ καὶ μετ' ἐκείνου τὸν ἕνα δημιουργὸν ὑφίστησι τῶν μεριστῶν, τῆς δὲ ἐν τῷ κόσμῳ δευτέρας, οὗ δὴ καὶ ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος ἁρπάζεσθαι λέγεται καὶ ψυχοῦν καὶ τὰ ἔσχατα τοῦ παντός, ὧν ὁ Πλούτων ἐπετρόπευεν, ἀμφοτέρας ὁ Πλάτων ἡμῖν τελέως ἐξέφηνε, τοτὲ μὲν τῇ Δήμητρι τὴν Κόρην συνάπτων, τοτὲ δὲ τῷ Πλούτωνι, καὶ σύζυγον αὐτὴν ἀποφαίνων τοῦδε τοῦ θεοῦ. Καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων, ἄνω μὲν αὐτὴν ἐν τοῖς τῆς μητρὸς οἴκοις μένειν φησίν, οὓς ἡ μήτηρ αὐτῇ κατεσκεύασεν ἐν ἀβάτοις ἐξῃρημένους τοῦ παντός, κάτω δὲ μετὰ Πλούτωνος τῶν χθονίων ἐπάρχειν καὶ τοὺς τῆς γῆς μυχοὺς ἐπιτροπεύειν καὶ ζωὴν ἐπορέγειν τοῖς ἐσχάτοις τοῦ παντὸς καὶ ψυχῆς μεταδιδόναι τοῖς παρ' ἑαυτῶν ἀψύχοις καὶ νεκροῖς.

Οὐ δὴ καὶ θαυμάσαις ἂν ὅπως ἡ Κόρη Διὶ μὲν καὶ Πλούτωνι σύνεστι, τῷ μέν, ὥς φασιν οἱ μῦθοι, βιασαμένῳ, τῷ δὲ ἁρπάσαντι τὴν θεόν, Ποσειδῶνι δὲ οὔ. Μόνος γὰρ οὗτος τῶν Κρονιδῶν οὐ συζεύγνυται τῇ Κόρῃ, διότι δὴ τὸ μέσον κέντρον ἐν τῇ τριάδι λαχὼν ζωοποιὸν ἀξίαν καὶ δύναμιν ἐκληρώσατο καὶ κατὰ ταύτην χαρακτηρίζεται. Παρ' ἑαυτοῦ τοίνυν ἔχει τὴν ζωογονικὴν αἰτίαν καὶ ψυχοῖ πάντα τὸν οἰκεῖον κλῆρον καὶ ζωῆς

4-12 cf. *Orph. fr.*, fr. 198 || 12-22 cf. *ibid.*, fr. 195 || 25 = *Or. Chald.*, fr. 50 des Places, p. 27 Kroll.

8 πλούτωνος ο : πλάτωνος P || 15 αὐτῇ coniecit Platt (Journ. Philol. 26, 1899, 231) : αὕτη P.



lot qui lui revient et le remplit de la vie intermédiaire qui provient de la propriété qui lui appartient en propre[1]. En revanche, Pluton est, selon Socrate dans le *Cratyle*, dispensateur de sagesse et d'intellect pour les âmes[2], tandis que Zeus est cause d'existence pour les êtres, en tant que père de la triade. Ainsi donc Corè est rattachée aux termes extrêmes : rattachée à Zeus d'une manière paternelle antérieurement au monde et, dans le monde, à Pluton selon la volonté boniforme du père ; et dans un cas, elle est dite violée par Zeus, dans l'autre, enlevée par Pluton, de sorte que aussi bien les premiers que les tout derniers des êtres créés ont part à la vivification. En effet, de même que la source universelle de la vie, étant unie au démiurge universel, fait briller le vivre sur toutes choses par une unique causalité indivisible, de même aussi Corè, en unissant les êtres premiers, intermédiaires et derniers, aux dieux-chefs du Tout, <fait exister>[3] sa propre vivification.

Eh bien, nous connaissons maintenant l'unité de la triade tout entière grâce aux symboles[4] qui sont chez Platon, puisque, en même temps que Déméter, il célèbre cette triade en l'appelant Corè ; quant à la division de cette triade, c'est ce que nous devons examiner à partir des indications données par Platon[5]. Puisqu'il y a trois monades dans cette triade, et que la première, la plus élevée, correspond à l'existence, la deuxième, à la puissance productrice de la vie, et la dernière, à l'intellect vivificateur, et puisque les Théologiens ont accoutumé de nommer la première Artémis Corique[6], la deuxième, Perséphone, la troisième, Athéna Corique — et par Théologiens, je veux dire les fondateurs de la Théologie hellénique, car pour ce qui est des Barbares[7] la même chose est clairement montrée, mais au moyen de noms différents : en effet, ils appellent la toute première monade Hécate, l'intermédiaire, Âme, et la troisième, Vertu[8] —, eh bien donc parmi ces monades qui nous sont connues, comme on vient de le dire, au moyen des noms donnés par les Grecs, Platon

1-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 150-152.

πληροῖ τῆς μέσης ἀπὸ τῆς οἰκείας ἰδιότητος. Ἐπεὶ καὶ ὁ μὲν Πλούτων σοφίας ἐστὶ χορηγὸς καὶ νοῦ ταῖς ψυχαῖς κατὰ τὸν ἐν Κρατύλῳ Σωκράτην, ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ εἶναι τοῖς οὖσιν αἴτιος ὡς τῆς τριάδος πατήρ. Ἀλλ' οὖν ἡ Κόρη τοῖς ἄκροις συναπτομένη, καὶ πρὸ μὲν τοῦ κόσμου τῷ Διὶ πατρικῶς, ἐν δὲ τῷ κόσμῳ τῷ Πλούτωνι κατὰ τὴν ἀγαθοειδῆ βούλησιν τοῦ πατρός, οὗ μὲν βιάζεσθαι λέγεται παρὰ τοῦ Διός, οὗ δὲ ἁρπάζεσθαι παρὰ τοῦ Πλούτωνος, ἵνα καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα τῶν δημιουργημάτων μετάσχῃ τῆς ζωογονίας. Ὥσπερ γὰρ ἡ ὅλη πηγὴ τῆς ζωῆς τῷ ὅλῳ συνοῦσα δημιουργῷ κατὰ μίαν ἀμέριστον αἰτίαν πᾶσιν ἐπιλάμπει τὸ ζῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡ Κόρη πρῶτά τε καὶ μέσα καὶ ἔσχατα τοῖς ἡγεμόσι τοῦ παντὸς συνυφαίνουσα *** τὴν ἑαυτῆς ζωογονίαν.

Ἀλλὰ τὴν μὲν ἕνωσιν τῆς ὅλης τριάδος διὰ τούτων παρὰ τῷ Πλάτωνι γνωρίζομεν τῶν συνθημάτων, ὁπόταν αὐτὴν ὁμοῦ τῇ Δήμητρι Κόρην προσονομάζων ἀνυμνῇ· τὴν δὲ αὖ διαίρεσιν αὐτῆς ἐν οἷς ἐνδείκνυται καταθεατέον. Τριῶν γὰρ οὐσῶν ἐν αὐτῇ μονάδων, καὶ τῆς μὲν κατὰ τὴν ὕπαρξιν τεταγμένης ἀκροτάτης, τῆς δὲ κατὰ τὴν δύναμιν τὴν οἰστικὴν τῆς ζωῆς, τῆς | δὲ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ζωογονικόν, καὶ τῶν θεολόγων τὴν μὲν Ἄρτεμιν Κορικὴν εἰωθότων καλεῖν, τὴν δὲ Περσεφόνην, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν Κορικήν — λέγω δὲ τῶν τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας ἀρχηγῶν, ἐπεὶ παρά γε τοῖς βαρβάροις τὰ αὐτὰ δι' ἑτέρων ὀνομάτων δεδήλωται· τὴν μὲν γὰρ πρωτίστην ἐκεῖνοι μονάδα καλοῦσιν Ἑκάτην, τὴν δὲ μέσην ψυχήν, τὴν δὲ τρίτην ἀρετήν — τοῖς δ' οὖν Ἑλλήνων ὀνόμασι

1-3 cf. *Crat.* 403 E 4-7 et 404 D 5-6 || 16-17 cf. *Legg.* VI 782 B 4-5 || 22-25 cf. *Orph. fr.*, fr. 187, 188, 197 || 25-28 cf. *Or. Chald.*, fr. 51 et 52 des Places, p. 28 Kroll.

9 πλούτωνος P² : πλάτωνος P || 14 lacunam signauimus, supple ex. gr. ὑφίστησι.



indique le rang d'Athéna Corique en l'appelant *souveraine*, en la célébrant comme *corè*, en disant qu'elle est cause de la vertu tout entière, en l'appelant *amie de la sagesse et amie de la guerre*, et *Èthonoè*[1] (tous ces noms en effet manifestent assez son caractère intellectif, son rang de chef et le fait qu'elle produit la vertu tout entière) ; il fait voir le rang de Perséphone en la proclamant explicitement comme *Pherréphatta*, et en usant de ce nom comme aussi tous les autres Théologiens (c'est ce qu'il montre dans le *Cratyle* où il explique le nom de *Pherréphatta* et la vérité qui est cachée dans ce nom) ; il fait voir enfin le rang d'Artémis lorsque, dans le même dialogue, il appelle Artémis, *qui connaît la vertu*. Il est évident en effet que, puisque la triade tout entière est unie à elle-même, la toute première monade[2] embrasse unitivement la troisième, la troisième est convertie vers la première, tandis que l'intermédiaire a sa puissance étendue vers les deux autres.

Voilà donc les trois monades vivificatrices : Artémis, Perséphone et Athéna notre souveraine[3] ; la première est le sommet de toute la triade et elle convertit vers elle-même la troisième monade, la deuxième est la puissance qui vivifie l'univers, la troisième est un intellect divin et immaculé qui, à la manière d'un dieu-chef, enveloppe dans l'unité les vertus totales. En tout cas, le *Timée* montre cela en appelant Athéna *amie de la sagesse*, en tant que pleine de connaissance intellective et de vraie sagesse, et *amie de la guerre*, en tant que cause de puissance immaculée et protectrice du courage total[4] ; et à son tour l'Étranger d'Athènes montre la même

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

2. Le manuscrit P, tous les manuscrits secondaires et Portus ont écrit ici le mot τριάς, qui ne convient évidemment pas puisque, depuis le début de ce paragraphe, il n'est question que des trois monades qui composent la triade corique, p. 51.19 et 26-27 (τὴν πρωτίστην μονάδα) ; il faut donc écrire ici ἡ πρωτίστη μονάς. La faute remonte peut-être à Proclus lui-même, elle avait été aperçue par Taylor qui voulait écrire : ἡ πρωτίστη τριάδος = ἡ μονάς, mais qui ne convient pas tout à fait, puisque nous devons trouver ici « la première monade » de la triade qui va se joindre à la troisième.

3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

τὸν εἰρημένον τρόπον τούτων ἡμῖν γνωριζομένων ὁ Πλάτων τὴν μὲν τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Κορικῆς τάξιν ἐνδείκνυται *δέσποιναν* αὐτὴν ἐπονομάζων καὶ *κόρην* ἀνυμνῶν καὶ τῆς ὅλης ἀρετῆς αἰτίαν λέγων *φιλόσοφόν τε καὶ φιλοπόλεμον* καὶ *ἠθονόην* προσαγορεύων (ἅπαντα γὰρ ταῦτα τὰ ὀνόματα τό τε νοερὸν αὐτῆς καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς παρεκτικὸν ἱκανῶς παρίστησι), τὴν δὲ τῆς Περσεφόνης, ἄντικρυς *Φερρέφατταν* αὐτὴν ἀνευφημῶν καὶ τούτῳ τῷ ὀνόματι χρώμενος ᾧ δὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες θεολόγοι (δηλοῖ δὲ ταῦτα ἐν Κρατύλῳ τὸ τῆς *Φερρεφάττης* ὄνομα καὶ τὴν ἐν αὐτῷ κεκρυμμένην ἀλήθειαν ἀναπλῶν), τὴν δὲ τῆς Ἀρτέμιδος, ὁπόταν ἐν τῷ αὐτῷ διαλόγῳ τὴν Ἄρτεμιν *ἀρετῆς ἵστορα* καλῇ. Δῆλον γὰρ ὅτι τῆς ὅλης τριάδος πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένης ἥ τε πρωτίστη μονὰς ἑνιαίως περιέχει τὴν τρίτην καὶ ἡ τρίτη πρὸς τὴν πρώτην ἐπέστραπται καὶ ἡ μέση διατείνουσαν ἔχει τὴν δύναμιν ἐπ' ἄμφω.

Τρεῖς οὖν αὗται ζωογονικαὶ μονάδες, ἥ τε Ἄρτεμις καὶ ἡ Περσεφόνη καὶ ἡ δέσποινα ἡμῶν Ἀθηνᾶ· καὶ ἡ μὲν ἁπάσης τῆς τριάδος ἀκρότης, ᾗ καὶ εἰς αὑτὴν ἐπιστρέφει τὴν τρίτην, ἡ δὲ δύναμις ζωοποιὸς τῶν ὅλων, ἡ δὲ νοῦς θεῖος καὶ ἄχραντος, ἐν ἑνὶ τὰς ὅλας ἀρετὰς ἡγεμονικῶς περιέχων· δηλοῖ γοῦν ὁ Τίμαιος *φιλόσοφον* μὲν καλῶν αὐτὴν ὡς πλήρη νοερᾶς γνώσεως καὶ σοφίας ἀληθοῦς, *φιλοπόλεμον* δὲ ὡς ἀχράντου δυνάμεως αἰτίαν καὶ τῆς ὅλης ἀνδρείας ἔφορον· καὶ πάλιν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, *κόρην* αὐτὴν ὡς παρθένον προσαγο-

3 = *Legg.* VII 796 B 6 || 4-5 = *Tim.* 24 C 7-D 1 || 5 ἠθονόην = *Crat.* 407 B 8-C 2 || 9-11 = *ibid.* 404 C 5-D 8 || 11-14 cf. *ibid.* 403 E 4-7 || 14 = *ibid.* 406 B 3 || 24-27 = *Tim.* 24 C 7-D 1 || 28 = *Legg.* VII 796 B 6.

16 μονὰς nos : τριὰς P (iam Taylor uolebat scribere πρωτίστη τριάδος = μονάς) || 21 αὑτὴν nos : αὐτὴν P.



chose en la dénommant *corè*, en tant que vierge et pure de toute conversion vers le dehors[1].

Si tu le veux, en partant aussi des mots mêmes du *Cratyle* au sujet de *Pherréphatta*, examinons la triade de Corè. Donc, Pherréphatta est appelée *sagesse*, et, dit-on, *elle entre en contact avec ce qui est* engendré et *mû*, et en outre elle produit la peur chez ceux qui entendent prononcer son nom et est terrifiante pour la multitude. Quant au nom de *sagesse*, il est absolument évident qu'il s'agit d'un symbole d'Athéna, et du sommet de la vertu ; car si chez nous déjà les toutes premières des vertus sont toutes des sciences[2], comment n'appellerait-on pas correctement sagesse la cause primordiale de toutes les vertus ? Et si le nom d'*amie de la sagesse* lui appartient en tant qu'elle est sagesse et intellection immatérielle, mais non pas en tant qu'elle manque de sagesse (car *aucun dieu*, dit Diotime, *ne s'occupe à philosopher* et donc, selon ce raisonnement, aucun dieu non plus n'est en manque de sagesse[3]), à coup sûr, je pense, le bien intellectif de la sagesse qui a rang de chef, doit lui appartenir. Quant à *entrer en contact avec ce qui est mû* et avec le monde de la génération, on peut dire que c'est particulièrement le propre d'une âme ; en effet, c'est bien l'âme qui découvre tout ce qui est engendré, qui communique immédiatement avec lui et qui entre en contact en quelque sorte avec lui, alors qu'il est mû de toutes les façons[4]. Quant au fait que la déesse soit sans proportion avec le multiple, qu'elle soit épouvantable et terrifiante, cela provient de sa puissance qui est transcendante par rapport à toutes choses, invisible à la multitude et inconnaissable. En tout cas, les Barbares aussi appellent *déesse effrayante et épouvantable* celle qui est le chef de cette triade[5], si bien que ce n'est pas en vain que Platon

1. Cf. *In Remp.* II, p. 269.28-270.4.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.
3. Voir déjà *Théol. plat.* I 23, p. 105.5-12.
4. Même explication théologique dans l'*In Tim.* II, p. 300.19-301.29 et l'*In Crat.* § CLXXIII, p. 95.29-96.11.
5. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.

ρεύων καὶ πάσης τῆς πρὸς τὰ ἔξω στροφῆς καθαρεύουσαν. |

Εἰ δὲ βούλει, καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἐν Κρατύλῳ περὶ τῆς Φερρεφάττης εἰρημένων τὴν τῆς Κόρης τριάδα κατίδωμεν. Οὐκοῦν σοφία καλεῖται καὶ ἐφάπτεσθαι λέγεται τοῦ γινομένου καὶ φερομένου, καὶ δὴ καὶ φόβον ἐμποιεῖν τοῖς ἀκούουσι τὸ ὄνομα καὶ εἶναι καταπληκτικὸν τοῖς πολλοῖς. Τὸ μὲν τοίνυν τῆς σοφίας πρόδηλον ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς ἐστι σύνθημα καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον· εἰ γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν αἱ πρώτισται τῶν ἀρετῶν ἐπιστῆμαι πᾶσαι, πῶς οὐχὶ σοφία καλοῖτο ἂν ὀρθῶς ἡ τῶν ἀρετῶν πασῶν πρωτουργὸς αἰτία; Καὶ εἰ τὸ φιλόσοφον αὐτῇ προσήκει καθ' ὅσον ἐστὶ σοφία καὶ ἄϋλος νόησις, ἀλλ' οὐχ ᾗ σοφίας ἐνδεὴς ὑπάρχει (θεῶν γάρ, φησὶν ἡ Διοτίμα, οὐδεὶς φιλοσοφεῖ· κατὰ τοῦτον δὴ οὖν τὸν λόγον οὐδ' ἔστιν ἐνδεὴς τοῦ σοφοῦ), πάντως δήπου τῆς ἡγεμονικῆς σοφίας αὐτῇ προσήκει τὸ νοερὸν ἀγαθόν. Τὸ δὲ ἐφάπτεσθαι τοῦ φερομένου καὶ τῆς γενέσεως ψυχῆς ἂν εἴη διαφερόντως οἰκεῖον· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τὸ γιγνόμενον πᾶν καὶ γνωρίζουσα καὶ προσεχῶς αὐτῷ κοινωνοῦσα καὶ ἐφαπτομένη πως αὐτοῦ πάντῃ φερομένου. Τό γε μὴν ἀσύμμετρον πρὸς τὸ πλῆθος καὶ φοβερὸν καὶ καταπληκτικὸν τῆς ἐξῃρημένης ἐστὶν ἐν αὐτῇ δυνάμεως ἀπὸ πάντων καὶ ἀφανοῦς τοῖς πολλοῖς καὶ ἀγνώστου. Δεινὴν γοῦν θεὸν καὶ οἱ βάρβαροι καλοῦσι τὴν τῆς τριάδος ταύτης ἡγεμονοῦσαν καὶ φοβεράν, ὥστε οὐ μάτην ὁ Πλάτων οὐδὲ ταῦτα

5-8 = *Crat.* 404 C 5-D 8 || 10-11 = Arist., *Eth. Eud.* I 5, 1216 b 6 || 12-13 = *Tim.* 24 D 1 || 14-15 = *Symp.* 204 A 1 || 21 cf. *Tim.* 37 A 6 || 23 cf. *Crat.* 404 C 8 || 25-27 cf. *Or. Chald.*, p. 31 Kroll.

14 οὐχ ᾗ nos : οὐχὶ P || 21 αὐτοῦ $o^2$ : αὐτὴ P || 26 τῆς (s.u. scr.) $P^2$ : om. P.



donne ces indications aussi au sujet de cette déesse qui est, pour nous, la plus grande, tout en disant clairement les noms qui appartiennent à la théologie de cette déesse[1].

Tout ce que l'on vient de dire appartient par participation à la Corè d'ici-bas, l'épouse de Pluton, et, si l'on peut dire, par similitude avec la Corè totale[2], et par l'effet de son existence toute première, à la Corè qui a rang de chef. Et véritablement ces trois déesses coexistent ; et de même que la déesse vivifiante totale enveloppe, comme on l'a vu, en elle-même les sources de la vertu et de l'âme, sources que le démiurge aussi communique au monde puisqu'il l'a fait exister d'une manière parfaite, de même aussi la déesse d'ici-bas, qui possède la cause primordiale de toutes les formes particulières de la vie, possède aussi le principe des âmes et celui des vertus[3], et c'est à cause de cela, je pense, que, pour les âmes particulières, la remontée se fait par le moyen de la similitude[4], et que la vertu est une similitude avec les dieux. C'est pourquoi, la forme de chacune de ces deux, je veux dire la vertu et l'âme, préexiste aussi dans les dieux assimilateurs, puisque l'immortalité des âmes, Socrate la déduit de la similitude avec le divin. Si donc les âmes ont reçu par essence la similitude, il est nécessaire, je pense, que leur principe assimilateur existe à titre premier chez les dieux, car sans doute les âmes sont rendues semblables à leur propre source, mais elles participent à la similitude sous l'action des causes assimilatrices. C'est donc dans ces dieux que brille la cause de l'immortalité des âmes. C'est pourquoi Socrate aussi, argumentant à partir de la similitude[5], dit qu'il convient que les âmes *gouvernent et dominent* les corps, puisqu'elles tirent de là-bas le gouvernement et la domination, d'où elles tirent aussi la similitude. Donc ce qui préexiste à toutes les formes particulières de la vie, c'est

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.

5. L'argument consiste à établir un rapport purement verbal entre la fonction désignée par le verbe ἄρχειν et les ἀρχαί que sont les dieux assimilateurs.

περὶ τῆς μεγίστης ἡμῖν θεοῦ ταύτης ἐνδείκνυται, προσήκοντα δὲ ἄρα τῇ περὶ αὐτῆς θεολογίᾳ τὰ ὀνόματα φθέγγεται.

Τῇ μὲν οὖν κάτω Κόρῃ καὶ τῷ Πλούτωνι συνούσῃ πάντα τὰ εἰρημένα κατὰ μέθεξιν ὑπάρχει καὶ ὡς ἂν εἴποι τις κατὰ τὴν πρὸς τὴν ὅλην ὁμοίωσιν, τῇ δὲ ἡγεμονικῇ κατὰ τὴν πρωτίστην ὑπόστασιν. Καὶ ὄντως αἱ τρεῖς αὗται θεότητες συνυπάρχουσι· καὶ ὥσπερ ἡ ὅλη ζωογόνος ἐν ἑαυτῇ περιεῖχε τὰς πηγὰς τῆς τε ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ καὶ ὁ δημιουργὸς μεταδίδωσι τῷ κόσμῳ τελέως αὐτὸν ὑποστήσας, οὕτω δὴ καὶ ἥδε ἡ τῶν μεριστῶν πάντων εἰδῶν τῆς ζωῆς ἔχουσα τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν ἔχει καὶ τὴν τῶν ψυχῶν ἀρχὴν καὶ τὴν τῶν ἀρετῶν, καὶ διὰ τοῦτο δήπου καὶ ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς ἡ ἄνοδός ἐστι δι' ὁμοιότητος καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς θεούς ἐστιν ὁμοιότης. | Διὸ κἀν τοῖς ἀφομοιωτικοῖς θεοῖς προϋφέστηκε τὸ εἶδος ἑκατέρων, τῆς τε ἀρετῆς λέγω καὶ τῆς ψυχῆς· ἐπεὶ καὶ τὸ ἀθάνατον αὐτῶν ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος ὁ Σωκράτης συλλογίζεται πρὸς τὸ θεῖον. Εἰ δὴ κατ' οὐσίαν αὐτὴν ἔλαχον, ἀνάγκη δήπου καὶ τὸ ὁμοιοῦν αὐτὰς ἐν θεοῖς εἶναι πρώτως· ὁμοιοῦνται μὲν γὰρ πρὸς τὴν ἑαυτῶν πηγήν, μετέχουσι δὲ τῆς ὁμοιώσεως ἐκ τῶν ἀφομοιωτικῶν αἰτίων· ἐν ἐκείνοις ἄρα καὶ ἡ τῆς τοιαύτης ἀθανασίας αἰτία προλάμπει τῶν ψυχῶν. Διὸ καὶ ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος ἐπιχειρῶν, *ἄρχειν* αὐτάς φησι *καὶ δεσπόζειν* προσήκειν τῶν σωμάτων, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄρχειν καὶ τὸ δεσπόζειν ἐκεῖθεν ἔλαχον ἀφ' οὗ καὶ τὴν ὁμοιότητα. Προϋφέστηκεν ἄρα πάντων τῶν μεριστῶν εἰδῶν τῆς

9 περιεῖχε : supra, p. 51.24-28 || 17-19 cf. *Phaed.* 78 B 4-85 B 9 || 24-28 = *ibid.* 79 E 8-80 A 5.

4 πλούτωνι P² : πλάτωνι P || 10 τελέως] an τέλεον leg.? || 22-23 αἰτίων P² : αἰτιῶν P || 26 προσήκειν Portus : προσήκει P.



l'unique cause présente dans les dieux-chefs assimilateurs, tandis que ce qui préexiste à toutes les vertus qui donnent la similitude, c'est la vertu unique, totale et indivisible ; et pour les âmes ni la similitude par essence ni l'assimilation par la vertu, ne viennent d'ailleurs que de ces principes-là.

Et puisque, comme on l'a dit, il y a trois monades chez Corè, et que la première installe tous les êtres en elle-même, la deuxième conduit tous les êtres vers la génération (car il convient à l'âme d'engendrer), tandis que la troisième les convertit vers elle (car c'est la tâche par excellence de la vertu), et, puisque toutes ces monades sont parfaitement mises en ordre à l'avance dans cette déesse, la Corè, épouse de Pluton, participe d'une certaine manière aux termes extrêmes aussi, mais elle a reçu sa procession principalement au rang intermédiaire ; c'est pourquoi cette Corè est appelée Perséphone, du fait qu'elle entre en contact, comme on l'a déjà dit, avec la génération et les êtres mus ; d'ailleurs ce qui convient, comme on l'a vu, aux termes extrêmes, c'est le non-mélangé et le virginal, tandis que ce qui est propre au terme intermédiaire, qui se complaît dans les processions et les plurifications, c'est le mélange et le contact avec les êtres engendrés. Donc, ce qui, dans Corè, est l'objet d'un rapt, tout en étant parfaitement installé en elle, donne part, aux êtres de tout dernier rang aussi, à soi-même et à la vivification qui vient de lui. C'est pourquoi Socrate dans le *Cratyle*, coordonne Perséphone à Pluton et, partout[1], Corè à Déméter, comprenant lui aussi sous le nom de Corè la Corè totale, et sous le nom de Perséphone la puissance qui procède à partir de Corè vers le monde d'ici-bas ; car, en Perséphone, l'animation est par essence, tandis que les autres propriétés sont à titre de reflet et non pas à titre premier, comme on l'a dit.

1. « Partout » est une exagération de Proclus, comme *supra*, p. 49.30. Voir *infra*, p. 56.14-15, une expression plus nuancée.

ζωῆς τὸ ἓν αἴτιον αὐτὸ ἐν τοῖς ἀφομοιωτικοῖς ἡγεμόσι, πασῶν δὲ τῶν τὴν ὁμοιότητα παρεχομένων ἀρετῶν ἡ μία καὶ ὅλη καὶ ἀμέριστος ἀρετή· καὶ οὔτε ἡ κατ' οὐσίαν ὁμοιότης τῶν ψυχῶν οὔτε ἡ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοίωσις ἀλλαχόθεν ἢ ἐκ τούτων ἐφήκει τῶν ἀρχῶν.

Τριττῶν δέ, ὥσπερ εἴρηται, μονάδων οὐσῶν ἐν τῇ Κόρῃ, καὶ τῆς μὲν πάντα ἑδραζούσης ἐν ἑαυτῇ, τῆς δὲ πάντα εἰς γένεσιν ἀγούσης (ψυχῇ γὰρ δὴ προσήκει τὸ γεννᾶν), τῆς δὲ ἐπιστρεφούσης εἰς αὐτήν (τοῦτο γάρ ἐστιν ἔργον ἐξαίρετον τῆς ἀρετῆς), καὶ πασῶν τελέως ἐν αὐτῇ προτεταγμένων, ἡ τῷ Πλούτωνι συνοῦσα μετέχει μέν πως καὶ τῶν ἄκρων, διαφερόντως δὲ κατὰ τὸ μέσον ἔλαχε τὴν πρόοδον· διὸ καὶ Περσεφόνη καλεῖται διὰ τὸ ἐπαφώμενον, ὡς εἴρηται, τῆς γενέσεως καὶ τῶν φερομένων. Ἐπεὶ καὶ τοῖς μὲν ἄκροις τὸ ἀμιγὲς ἦν προσῆκον καὶ τὸ παρθένιον, τῷ δὲ μέσῳ, προόδοις χαίροντι καὶ πολλαπλασιασμοῖς, ἡ μίξις οἰκεία καὶ ἡ τῶν γενητῶν ἐπαφή. Τοῦτο τοίνυν τὸ ἁρπαζόμενον τῆς Κόρης, ἐν αὐτῇ μὲν τελέως ἱδρυμένον, μεταδιδὸν δὲ καὶ τοῖς ἐσχάτοις ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἀφ' ἑαυτοῦ ζωογονίας. Διὸ καὶ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὴν Περσεφόνην συντάττει τῷ Πλούτωνι, τῇ δὲ Δήμητρι πανταχοῦ τὴν Κόρην, τὴν μὲν ὅλην καὶ αὐτὸς τῷ τῆς Κόρης ὀνόματι περιλαμβάνων, | τὴν δὲ προϊοῦσαν ἀπ' αὐτῆς εἰς τὸ κάτω δύναμιν τῷ τῆς Περσεφόνης· ἐν γὰρ ταύτῃ κατ' οὐσίαν μὲν τὸ ψυχικόν, κατ' ἔμφασιν δὲ τὰ λοιπά, καὶ οὐ πρώτως, καθάπερ εἴρηται.

6 ὥσπερ εἴρηται : supra, p. 51.19-52.18 || 14 ὡς εἴρηται : supra, p. 53.5-6 || 15 ἦν : supra, p. 52.27-53.2 || 20-22 cf. *Crat.* 404 D 5-6 || 26-27 καθάπερ εἴρηται : supra, p. 54.4-7.

11 αὐτῇ P² : αὐτῷ P || πλούτωνι P² : πλάτωνι P || 14 ὡς (s.u. scr.) P² : om. P.



## 12

### [*La triade Apolloniaque ou triade des dieux élévateurs*]

Voilà donc tout ce qu'il faut dire concernant la triade vivificatrice, puisque Platon ne nous transmet que peu de points de départ à son sujet, à partir desquels, *comme de deux morceaux de bois frottés* l'un contre l'autre, on puisse allumer la lumière de la vérité[1]. En troisième lieu, parmi les dieux-chefs, traitons des dieux élévateurs et de la triade qui convertit tous les êtres vers leur propre principe.

En effet, puisque, comme nous venons de le dire, il y a trois monades intellectives mises en ordre à l'avance dans les dieux qui leur sont supérieurs, trois triades ont procédé à partir de ces dieux selon ces monades : la première, la triade paternelle, correspond à la première monade, c'est pourquoi ces dieux sont appelés Cronides et ils sont dits s'être partagé le pouvoir de leur père ; la deuxième, la triade vivificatrice, correspond à la monade intermédiaire, c'est pourquoi nous avons l'habitude de coordonner Corè à Déméter comme à une cause antécédente ; la troisième, la triade de la conversion, correspond à la troisième monade, c'est pourquoi nous posons la cause propre de cette triade dans le démiurge. Toutes ces triades sans doute dépendent de la monade démiurgique, et, pour toutes, la procession vient de cette monade, mais elle fait venir à l'existence la première triade avec le père, la deuxième, avec la déesse vivifiante, la troisième, à partir de la source qui est dans le démiurge, car il y a dans le démiurge complet plusieurs sources qui préexistent à toutes les progénitures de deuxième et de troisième degrés. C'est là-bas que se trouve, en effet, la source des idées[2], par laquelle le démiurge met en ordre le Tout, *en configurant* chaque chose *au moyen de formes* et de proportions[3], en mettant chacune à sa place et en la conduisant à sa norme et à sa figure ; là-bas

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

ιβ′

Περὶ μὲν οὖν τῆς ζωογονικῆς τριάδος τοσαῦτα λεκτέον, ἐπεὶ καὶ ὀλίγας ἀφορμὰς περὶ αὐτῆς ἡμῖν ὁ Πλάτων παραδίδωσιν, ἐξ ὧν ὥσπερ πυρείων τριβομένων πρὸς ἄλληλα ἀνάπτειν δυνατὸν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς. Τὸ δὲ δὴ τρίτον περὶ τῶν ἀναγωγῶν διέλθωμεν ἐν τοῖς ἡγεμονικοῖς θεῶν καὶ τῆς τριάδος τῆς πάντα ἐπιστρεφούσης εἰς τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν.

Τριῶν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, νοερῶν μονάδων προτεταγμένων ἐν τοῖς πρὸ τούτων θεοῖς τρεῖς προεληλύθασιν αὐτῶν κατ' ἐκείνας τριάδες, ἡ μὲν πατρικὴ κατὰ τὴν πρώτην, διὸ καὶ Κρονίδαι προσονομάζονται καὶ διελέσθαι λέγονται τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν· ἡ δὲ ζωογονικὴ κατὰ τὴν μέσην, διὸ καὶ τῇ Δήμητρι τὴν Κόρην ὡς αἰτίᾳ προηγουμένῃ συντάττειν εἰώθαμεν· ἡ δὲ ἐπιστρεπτικὴ κατὰ τὴν τρίτην, διὸ καὶ τὴν ἰδίαν αἰτίαν αὐτῆς ἐν τῷ δημιουργῷ τιθέμεθα. Πᾶσαι μὲν γὰρ ἐξήρτηνται τῆς δημιουργικῆς μονάδος καὶ πάσαις ἐκ ταύτης ἡ πρόοδος· ἀλλὰ τὴν μὲν ὑφίστησι μετὰ τοῦ πατρός, τὴν δὲ μετὰ τῆς ζωογόνου θεᾶς, τὴν δὲ ἀπὸ τῆς ἐν αὐτῷ πηγῆς· εἰσὶ γὰρ ἐν τῷ παντελεῖ δημιουργῷ πολλαὶ πηγαὶ προϋπάρχουσαι πάντων τῶν δευτέρων καὶ τρίτων ἀπογεννημάτων. Ἐκεῖ γὰρ ἡ πηγὴ τῶν ἰδεῶν, καθ' ἣν διακοσμεῖ τὸ πᾶν, εἴδεσι καὶ λόγοις διασχηματίζων ἕκαστα καὶ τάττων καὶ εἰς ὅρον ἄγων καὶ μορφήν· ἐκεῖ καὶ ἡ τῶν

4 = *Resp.* IV 435 A 1-2 || 12-13 cf. *Gorg.* 523 A 4-5 || 23 cf. *Or. Chald.*, fr. 37.1-3 des Places, p. 23-24 Kroll || 24 = *Tim.* 53 B 4-5 || 25-p. 57.1 cf. *Or. Chald.*, fr. 51.2 des Places (= *In Remp.* II, p. 201.12), p. 28 Kroll.

5 ἄλληλα nos : ἀλλήλας P || 7 θεῶν $P^2$ : θεὸς P || 11 τριάδες nos : μονάδες P || 22 ἀπογεννημάτων nos : ἀπογεννήσεων P.



aussi se trouvent la source des âmes ainsi que la source de tous les dieux intellectifs qui ont procédé à partir du démiurge (car il possède *une âme royale et un intellect royal en vertu de la nature de la cause*, comme dit Socrate dans le *Philèbe*) ; là-bas enfin se trouve le Soleil fontanier. C'est précisément pour cela que le *Timée* dit que, après la génération des corps au nombre de sept[1] et leur installation *dans les mouvements circulaires* universels, le démiurge *a allumé une lumière dans le deuxième cercle à partir de la terre*, c'est-à-dire *la lumière que nous appelons maintenant le Soleil*, comme si c'était à partir de lui-même et à partir de sa propre essence qu'il avait fourni l'existence au Soleil ; car ce qui allume une lumière, c'est ce qui, totalement, produit et fait venir à l'existence ce qui est allumé. Le démiurge donc, parce qu'il possède et détient en lui-même la source héliaque, engendre aussi dans les principes de l'univers les puissances héliaques et la triade des dieux héliaques, grâce à laquelle toutes choses sont élevées, menées à perfection et remplies des biens intellectifs : toutes choses en effet participent de la lumière et de l'harmonie intelligible à partir de la monade immaculée, tandis que, à partir des deux autres monades, elles participent à la puissance efficiente, à la vigueur et à la perfection démiurgique.

Comment donc Platon nous donne-t-il son enseignement au sujet de ces classes divines, et où s'explique-t-il à leur sujet ? Eh bien, il embrasse la triade tout entière dans ce cas encore au moyen d'un nom unique, tout comme il l'a fait pour la triade précédente ; et de même que, plus haut, par le nom de Corè il désigne, comme on l'a vu, le genre entier des principes vivificateurs, de même, dans le cas de ces dieux aussi, appelle-t-il Apolloniaque la triade tout entière, tandis que, par la multiplicité des puissances de ce dieu, il indique la multiplicité qui est dans cette triade.

1. Dans le texte grec la position et donc la construction du mot ἑπτά est irrégulière ; peut-être faudrait-il écrire <ὄντων> ἑπτά ou plus simplement <τῶν> ἑπτά. Peut-on imputer cette négligence à Proclus ? On sait d'autre part que le nombre sept est celui d'Apollon (le Soleil) qui est « Hebdomagète », *In Tim.* II, p. 197.24-198.14. Les sept corps sont les sept planètes, cf. *infra*, p. 62.28.

ψυχῶν πηγὴ καὶ ἡ τῶν νοερῶν πάντων θεῶν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων (ἔχει γὰρ βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν κατὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης)· ἐκεῖ καὶ ὁ πηγαῖος Ἥλιος. Διὸ καὶ ὁ Τίμαιος μετὰ τὴν τῶν σωμάτων ἑπτὰ γένεσιν καὶ εἰς τὰς ὅλας περιφορὰς θέσιν φῶς ἀνάψαι φησὶν αὐτὸν ἐν τῇ δευτέρᾳ ἀπὸ γῆς περιόδῳ, τοῦτο ὃ νῦν κεκλήκαμεν Ἥλιον, ὡς ἂν ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας τῷ Ἡλίῳ παρασχόντα τὴν ὑπόστασιν· τὸ γὰρ ἀνάπτον ὅλον αὐτὸ παράγει καὶ ὑφίστησι τὸ ἀναπτόμενον. | Ὁ τοίνυν δημιουργὸς ἔχων τε καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὴν Ἡλιακὴν πηγήν, ἀπογεννᾷ κἀν ταῖς ἀρχαῖς τῶν ὅλων τὰς Ἡλιακὰς δυνάμεις καὶ τὴν τριάδα τῶν Ἡλιακῶν θεῶν, δι' ἧς πάντα ἀνάγεται καὶ τελειοῦται καὶ πληροῦται τῶν νοερῶν ἀγαθῶν, ἀπὸ μὲν τῆς μονάδος ἀχράντου μεταλαγχάνοντα φωτὸς καὶ ἁρμονίας νοητῆς, ἀπὸ δὲ τῶν λοιπῶν δυοῖν δραστηρίου δυνάμεως καὶ ἀκμῆς καὶ τελειότητος δημιουργικῆς.

Πῶς οὖν ὁ Πλάτων τὰς θείας ταύτας ἡμῖν τάξεις παραδίδωσι καὶ ποῦ περὶ αὐτῶν ἐνδείκνυται; Τὴν μὲν οὖν ὅλην τριάδα κἀνταῦθα δι' ἑνὸς ὀνόματος περιλαμβάνει, καθάπερ δὴ καὶ τὴν πρὸ αὐτῆς· καὶ ὥσπερ ἐκεῖ τῷ τῆς Κόρης ὀνόματι τὸ σύμπαν ἐδήλου γένος τῶν ζῳογονικῶν ἀρχῶν, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τούτων Ἀπολλωνιακὴν μὲν ἅπασαν προσαγορεύει, ταῖς δὲ πολλαῖς τοῦ θεοῦ τούτου δυνάμεσι τὸ ἐν ταύτῃ πλῆθος ἐνδείκνυται.

2-4 = *Phil.* 30 D 1-3 || 5-7 = *Tim.* 38 C 7-D 1 || 7-9 = *ibid.* 39 B 4-5 || 24 ἐδήλου : supra, p. 51.15-17.

13 αὑτῷ nos : αὐτῷ P || 16 τῆς <μιᾶς> μονάδος coniecit Taylor.



Examinons d'abord comment Platon, lui aussi, tout comme Orphée, identifie en quelque sorte le Soleil avec Apollon, et comment il soutient la communion de ces dieux-là. En effet, Orphée affirme explicitement cette identification, et, qui plus est, dans la totalité, pour ainsi dire, de <son> poème[1], tandis que l'Étranger d'Athènes l'explique au moyen de l'unification de ces dieux, lorsqu'il fait construire un temple commun à Apollon et au Soleil ; et tantôt il fait mention des deux ensemble, tantôt de l'un seulement, dans la pensée qu'ils existent dans une unique unité. Il parle ainsi : *Chaque année, après que le Soleil aura franchi le passage de l'été vers l'hiver, toute la cité devra se rassembler dans l'enclos consacré en commun au Soleil et à Apollon, pour que les citoyens présentent au dieu trois d'entre eux.* Dans ce texte donc, parlant en commun au sujet de ces deux dieux, il dit que l'enclos sacré, dans lequel la cité entière doit se rassembler après le solstice d'été, doit appartenir au Soleil et à Apollon[2], et, dans ce qui suit, il parle des deux dieux comme d'un seul, quand il ajoute : *pour que les citoyens présentent au dieu trois d'entre eux*, remontant de la division entre les deux dieux vers leur unité, tout en indiquant d'une manière cachée leur communion mutuelle. Et de nouveau, dans la suite, il dit tantôt que l'on doit offrir *ces hommes comme prémice commune au Soleil et à Apollon*, tantôt que l'on doit les offrir *au Soleil* seulement, comme si Apollon aussi était compris dans le Soleil. Selon Platon, il y a donc entre ces dieux une conjonction de nature, une communion de puissances et une unité ineffable. Et puisque Socrate, dans le *Cratyle*, lorsqu'il se propose de découvrir l'essence d'Apollon à partir de sa dénomination, s'élève à la simplicité

1. Kern dans le fragment 172 des *Orphica* cite notre texte. L'identification du Soleil avec Apollon apparaît également aux fragments 62 et 212, ce dernier doit maintenant être rapporté à Damascius, *In Phaed.* I § 14. Voir le commentaire de Luc Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Étude VI, p. 188.

2. Remarquons que Wilamowitz, qui n'avait probablement pas lu la *Théologie platonicienne*, reconnaissait déjà dans le texte des *Lois*, cité par Proclus, une reprise par Platon de l'identification orphique du Soleil et d'Apollon, cf. *Platon* I, Berlin 1920, p. 420, n. 3.

Πρῶτον δὴ τοῦτο κατανοήσωμεν, ὅπως καὶ αὐτός, ὥσπερ Ὀρφεύς, τὸν Ἥλιον εἰς ταὐτόν πως ἄγει τῷ Ἀπόλλωνι καὶ ὡς τὴν κοινωνίαν πρεσβεύει τούτων τῶν θεῶν. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ διαρρήδην λέγει, καὶ διὰ πάσης ὡς εἰπεῖν ⟨τῆς⟩ ποιήσεως· ὁ δὲ Ἀθηναῖος ξένος ἐνδείκνυται διὰ τῆς ἑνώσεως αὐτῶν, κοινόν τινα νεὼν Ἀπόλλωνι καὶ Ἡλίῳ κατασκευάζων, καὶ τοτὲ μὲν ἀμφοῖν διαμνημονεύων, τοτὲ δὲ θατέρου μόνον, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν αὐτῶν ὑφεστηκότων. Λέγει δὲ ταυτί· Κατ' ἐνιαυτὸν ἕκαστον μετὰ τροπὰς Ἡλίου τὰς ἐκ θέρους εἰς χειμῶνα ξυνιέναι χρεὼν πᾶσαν τὴν πόλιν εἰς Ἡλίου κοινὸν καὶ Ἀπόλλωνος τέμενος, τῷ θεῷ ἀποφαινομένους ἄνδρας αὐτῶν τρεῖς. Ἐν δὴ τούτοις κοινῇ περὶ ἀμφοῖν εἰπών, ὡς ἄρα Ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος εἶναι προσήκει τὸ τέμενος εἰς ὃ ξυνιέναι δεῖ μετὰ τροπὰς θερινὰς ἅπασαν τὴν πόλιν, ὡς περὶ ἑνὸς ἀμφοῖν ἐν τοῖς ἑξῆς διαλέγεται προσθεὶς τῷ θεῷ ἀποφαινομένους ἄνδρας αὐτῶν τρεῖς, ἀπὸ μὲν τῆς διαιρέσεως αὐτοῖν ἐπὶ τὴν ἕνωσιν ἀνατρέχων, τὴν δὲ κοινωνίαν αὐτῶν τὴν ἐν ἀλλήλοις λεληθότως ἐνδεικνύμενος. Καὶ αὖ πάλιν ἐν τοῖς ἑπομένοις τοτὲ μέν φησιν ἀκροθίνιον κοινὸν ἀνατείνεσθαι τοὺς ἄνδρας Ἡλίῳ καὶ Ἀπόλλωνι, τοτὲ δὲ Ἡλίῳ μόνον, ὡς ἂν ἐν τούτῳ καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντος. Σύζευξις ἄρα κατὰ Πλάτωνα τῶν θεῶν τούτων ὁμοφυὴς καὶ κοινωνία τῶν δυνάμεών ἐστι καὶ ἕνωσις ἄρρητος. | Ἐπεὶ καὶ ὁ Σωκράτης ἐν Κρατύλῳ μὲν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος οὐσίαν ἀπὸ τῆς ἐπωνυμίας ἀνευρεῖν προθέμενος ἐπὶ

4-5 cf. *Orph. fr.*, fr. 172 || 9-13 = *Legg.* XII 945 E 4-946 A 1 || 22-23 = *ibid.* XII 946 B 7-C 2 || 23 = *ibid.* XII 946 B 7 || 27-p. 59.4 cf. *Crat.* 405 C 2-5.

5 τῆς addidit Lobeck (*Aglaophamus* I, p. 614) : om. P || 13 ἀποφαινομένους P : ἀποφανουμένους Platonis libri.



de l'existence du dieu, à sa puissance révélatrice de la vérité[1] et à son intellect, cause de connaissance, nous indiquant par là suffisamment son caractère non-multiple, simple et uniforme, tandis que dans la *République*, en comparant le Soleil au Bien, et la lumière sensible à celle qui procède de là-bas vers l'intelligible, et en dénommant *vérité* la *lumière* qui est présente à l'intelligible à partir du Bien et qui unit l'un à l'autre l'intellect et l'intelligible, il est évident qu'il réunit ces deux chaînes, je veux dire celle d'Apollon et celle du Soleil[2]. En effet, l'un et l'autre dieu sont analogues au Bien, la lumière sensible et la vérité intellective sont analogues à la lumière suressentielle, et ces trois lumières se succèdent les unes aux autres, la divine, l'intellective et la sensible ; cette dernière lumière arrive à partir du soleil visible sur les êtres sensibles, la deuxième, à partir d'Apollon sur les êtres intellectifs[3], et la première, à partir du Bien sur les êtres intelligibles. Par l'analogie avec le Bien, on a donc démontré encore une fois, que ces dieux-là sans doute sont naturellement unis l'un à l'autre, mais que, en plus de cette unité, ils possèdent aussi la distinction qui leur convient. C'est pourquoi, chez les poètes inspirés par Apollon, les causes génératives de ces dieux sans doute sont célébrées comme différentes, et les sources d'où leur vient leur existence sont séparées, mais ces dieux sont présentés comme naturellement unis l'un à l'autre, comme unifiés et comme célébrés par l'échange de leurs dénominations respectives[4] : en effet, le Soleil se plaît particulièrement à être célébré comme Apollon, et Apollon, lorsqu'il est invoqué comme Soleil, fait briller avec bienveillance la lumière de la vérité.

Puis donc que les existences de ces dieux-là sont unies les unes aux autres, que ces dieux existent les uns avec les autres, que les multiples puissances d'Apollon nous sont enseignées par Platon lui-même, et enfin puisqu'elles ont reçu l'examen

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 154-155.

2. Sur l'analogie entre le Bien et le Soleil, cf. *In Remp.* I, p. 276.23-277.9 et *Théol. plat.* II 4, p. 32.1-33.1 ; sur l'analogie entre lumière sensible et lumière intelligible, cf. *ibid.* II 7, p. 44.1-16.

3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

τὴν ἁπλότητα τῆς ὑπάρξεως καὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἐκφαντορικὴν δύναμιν καὶ τὸν νοῦν τὸν τῆς γνώσεως αἴτιον ἀνάγεται τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπλήθυντον αὐτοῦ καὶ ἁπλοῦν καὶ μονοειδὲς ἡμῖν ἱκανῶς ἐνδεικνύμενος· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸν Ἥλιον ἀνάλογον τῷ ἀγαθῷ τάττων καὶ τὸ αἰσθητὸν φῶς τῷ ἐκεῖθεν εἰς τὸ νοητὸν προϊόντι, καὶ τὸ φ ῶ ς ἀ λ ή θ ε ι α ν προσαγορεύων τὸ τῷ νοητῷ παρὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ συνάπτον πρὸς ἄλληλα νοῦν καὶ νοητόν, δῆλός ἐστι συνάγων τὰς δύο ταύτας σειράς, τήν τε Ἀπολλωνιακὴν λέγω καὶ τὴν Ἡλιακήν. Ἀνάλογον γὰρ ἑκάτερος τούτων τῷ ἀγαθῷ, τὸ δὲ αἰσθητὸν φῶς καὶ ἡ ἀλήθεια ἡ νοερὰ τῷ ὑπερουσίῳ φωτί· καὶ τρία ταῦτα ἑξῆς ἀλλήλοις φῶτα, τὸ θεῖον, τὸ νοερόν, τὸ αἰσθητόν, τὸ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς ἡλίου τοῖς αἰσθητοῖς ἐφῆκον, τὸ δὲ ἐξ Ἀπόλλωνος τοῖς νοεροῖς, τὸ δὲ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς νοητοῖς. Πάλιν οὖν συμφυεῖς μὲν ἀλλήλοις οἵδε οἱ θεοὶ κατὰ τὴν πρὸς τἀγαθὸν ἀναλογίαν ἀποδείκνυνται, μετὰ δὲ τῆς ἑνώσεως καὶ τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς διάκρισιν ἔχοντες. Διὸ καὶ τοῖς φοιβολήπτοις τῶν ποιητῶν διαφέροντα μὲν αὐτῶν τὰ γεννητικὰ αἴτια ἀνυμνεῖται καὶ αἱ πηγαὶ παρ' ὧν τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον διακέκρινται, συμφυεῖς δὲ ἀλλήλοις καὶ ἡνωμένοι παραδίδονται καὶ ταῖς ἀλλήλων εὐφημούμενοι προσηγορίαις· ὅ τε γὰρ Ἥλιος Ἀπόλλων ὑμνούμενος χαίρει διαφερόντως καὶ ὁ Ἀπόλλων Ἥλιος ἀνακαλούμενος εὐμενὲς προλάμπει τὸ τῆς ἀληθείας φῶς.

Εἰ τοίνυν ἥνωνται μὲν ἀλλήλαις αἱ τῶν θεῶν τούτων ὑπάρξεις καὶ μετ' ἀλλήλων ὑφεστήκασι, πολλαὶ δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος δυνάμεις ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος παραδέδονται καὶ τῆς προσηκούσης θεωρίας ἠὑμοίρη-

4-10 cf. *Resp.* VI 508 A 4-509 A 5 || 7 = *ibid.* VI 509 A 1 || 19-25 cf. Hom., *h. Ap.* 371-374; Eur., fr. 781.11-13 Nauck²; Call., fr. 273 et 302 Pfeiffer.

26 ἀλλήλαις nos : ἀλλήλοις P || 29-p. 60.1 ηὑμοίρησαν (s.u. scr.) P² : P legi nequit.



qu'elles méritent, il convient, je pense, de déduire à partir de tout cela les processions héliaques aussi. Je dis cela après avoir considéré Socrate dans le *Cratyle* et sa façon de saisir, dans ce dialogue, les puissances Apolloniaques au moyen des images[1]. En effet, le nom de ce dieu-là, tout en étant un, révèle toutes les puissances du dieu *aux amoureux du spectacle de la vérité*. Et c'est bien là un signe particulier du caractère propre d'Apollon : rassembler dans l'unité les multiplicités, saisir dans l'unité le nombre, de l'unité faire procéder le multiple, par la simplicité intellective enrouler sur soi-même toute la diversité des êtres inférieurs et, par une existence unique, unifier les êtres et les puissances multiformes dans l'unité. C'est justement cela qui est arrivé au nom d'Apollon, dit Socrate, parce qu'il suffit à indiquer par l'unité les puissances variées et différentes du dieu, si bien que la toute dernière image du dieu, qui a reçu le reflet le plus obscur venu de lui, a encore une ressemblance avec l'existence unificatrice et rassembleuse du dieu, et que cela contribue à nous faire ressouvenir du caractère propre d'Apollon. Ce nom-là, qui est dit un, contient donc d'une manière cachée de nombreuses indications sur les puissances du dieu : ainsi par la simplicité qui transcende la multiplicité, ce nom fait voir à nos yeux la vérité que le dieu, par la mantique, révèle aux êtres inférieurs, car *le simple* [*haploun*] est identique au vrai[2] ; par l'indication *qu'il délivre* [*apolysis*] *des maux*, il signifie la puissance du dieu, purificatrice, immaculée et salvatrice de l'univers ; par *la libération*[3] [*apolysis*] *des flèches*, il signifie la cause qui anéantit, par le moyen du tir à l'arc, tout ce qui est *désordonné*, *irrégulier* et sans mesure ; par la co-révolution [*homopolêsis*], il signifie le

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

σαν, προσήκει δήπου καὶ τὰς Ἡλιακὰς προόδους ἐκ τούτων συλλογίζεσθαι. | Λέγω δὲ ταῦτα εἰς τὸν ἐν Κρατύλῳ Σωκράτην καὶ τὴν ἐκεῖ διὰ τῶν εἰκόνων ἐπιϐολὴν τῶν Ἀπολλωνιακῶν δυνάμεων ἐπιϐλέψας. Ἓν γὰρ ὂν τὸ ὄνομα τοῦδε τοῦ θεοῦ πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ἐκφαίνει τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν. Ἔστι δὴ καὶ τοῦτο τῆς ἰδιότητος μάλα τῆς Ἀπολλωνιακῆς ἐξαίρετον γνώρισμα, τὸ τὰ πλήθη συνάγειν εἰς ἓν καὶ ἐν ἑνὶ περιλαμϐάνειν τὸν ἀριθμὸν καὶ ἐξ ἑνὸς προάγειν τὰ πολλὰ καὶ διὰ τῆς νοερᾶς ἁπλότητος πᾶσαν τὴν τῶν δευτέρων ποικιλίαν ἀνελίσσειν εἰς ἑαυτὸν καὶ τῇ μιᾷ ὑπάρξει τὰς πολυειδεῖς οὐσίας τε καὶ δυνάμεις ἑνίζειν εἰς ἕν. Ὃ καὶ τὸ ὄνομα πεπονθέναι φησὶν ὁ Σωκράτης, ἐν ἑνὶ τὰς ποικίλας καὶ διαφερούσας τοῦ θεοῦ δυνάμεις σημαίνειν ἀρκοῦν, ὡς καὶ τὴν ἐσχάτην εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ ἀμυδροτάτην ἔμφασιν ἀπ' αὐτοῦ καταδεξαμένην ἀπεικάζεσθαι πρὸς τὴν ἑνοποιὸν αὐτοῦ καὶ συναγωγὸν ὕπαρξιν καὶ πρὸς ἀνάμνησιν ἡμῖν καὶ τοῦτο συντελεῖν τῆς Ἀπολλωνιακῆς ἰδιότητος. Ἓν γοῦν τὸ ὄνομα τοῦτο λεγόμενον κρυφίως ἔχει τὰς πολλὰς ἐνδείξεις τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων. Καὶ τῇ μὲν ἐξῃρημένῃ τοῦ πλήθους ἁπλότητι τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν, ἣν ὁ θεὸς διὰ τῆς μαντικῆς ἐκφαίνει τοῖς δευτέροις, προϐέϐληται· τὸ γὰρ ἁπλοῦν τῷ ἀληθεῖ ταὐτόν· τῇ δὲ τῆς ἀπολύσεως ἐμφάσει τὴν καθαρτικὴν καὶ ἄχραντον αὐτοῦ σημαίνει καὶ σωτήριον τῶν ὅλων δύναμιν· τῇ δὲ ἀπολύσει τῶν βελῶν τὴν ἀναιρετικὴν παντὸς τοῦ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἀσυμμέτρου διὰ τῆς τοξικῆς αἰτίαν· τῇ δὲ ὁμοπολήσει τὴν ἐναρμόνιον τῶν ὅλων κίνησιν

2-7 cf. *Crat.* 404 D 8-406 A 3 || 6-7 = *Resp.* V 475 E 4 || 13-19 cf. *Crat.* 404 E 7-405 A 3 || 21-24 cf. *ibid.* 405 C 2-5 || 24-26 cf. *ibid.* 405 A 7-C 2 || 26-p. 61.2 cf. *ibid.* 405 C 5-E 2 (ad ἀπολύσει, cf. 405 B 9) || 27-28 = *Tim.* 30 A 4-5.



mouvement harmonieux de l'univers et l'accord qui réunit et relie tous les êtres à ce dieu.

Si donc nous ramenons ces quatre puissances du dieu Apollon aux formes mêmes qui correspondent à ces significations, de la même façon accordons ces puissances aux monades héliaques aussi. Ainsi donc la première puissance révèle la vérité et la lumière intellective qui est d'une manière cachée dans les dieux eux-mêmes ; la deuxième détruit tout ce qui est *irrégulier* et fait disparaître tout *le désordre* ; la troisième, au moyen des rapports harmoniques, rend *toutes choses* commensurables et *en correspondance* les unes avec les autres ; la quatrième, puissance immaculée, préside en tant que cause de pureté, faisant briller sur toutes choses la perfection et l'état conforme à la nature, tandis qu'elle les débarrasse des dispositions contraires. Donc, dans la triade héliaque, la toute première monade révèle la lumière intellective, l'annonce à tous les êtres inférieurs, remplit tous les êtres de la vérité totale et les élève vers l'intellect des dieux, raison pour laquelle nous disions que la tâche de la mantique d'Apollon est d'amener à la lumière la vérité enveloppée dans les êtres divins eux-mêmes et de rendre ce qui est inconnaissable, <connu> des êtres inférieurs. Les deuxième et troisième monades produisent une force efficiente, une action démiurgique sur les touts et une opération parfaite, par laquelle elles mettent en ordre tout le sensible et bannissent hors du Tout l'indéfini et *le désordonné* ; l'une est analogue à l'action sur les touts par le moyen de la musique et à l'harmonieuse providence sur les êtres mus, tandis que l'autre est analogue à la puissance qui anéantit tout *le désordre* et l'agitation qui s'oppose à la forme et à la mise en bon ordre de

καὶ τὴν εἰς αὐτὸν συνιοῦσαν καὶ συνδέουσαν τὰ πάντα συμφωνίαν.

Ταύτας τοίνυν τὰς τέτταρας τοῦ θεοῦ δυνάμεις ἐπ' αὐτὰ τὰ εἴδη τὰ προσήκοντα ταῖς δυνάμεσιν ἀνάγοντες, οὕτως αὐτὰς καὶ ταῖς Ἡλιακαῖς ἐφαρμόσωμεν μονάσιν. Οὐκοῦν ἡ μὲν ἐκφαντορικὴ τῆς ἀληθείας ἐστὶ καὶ τοῦ νοεροῦ φωτὸς κρυφίως ὄντος ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς· ἡ δὲ ἀναιρετικὴ παντὸς τοῦ π λ η μ | μ ε λ ο ῦ ς καὶ ἀφανιστικὴ πάσης τ ῆ ς ἀ τ α ξ ί α ς· ἡ δὲ π ά ν τ α σύμμετρα καὶ π ρ ο σ ή γ ο ρ α ἀλλήλοις ἀπεργαζομένη διὰ τῶν ἁρμονικῶν λόγων· ἡ δὲ ἄχραντος καὶ καθαρότητος αἰτία προέστηκε, πᾶσι μὲν τὸ τέλειον καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἐπιλάμπουσα, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀποσκευαζομένη. Τῆς τοίνυν Ἡλιακῆς τριάδος ἡ μὲν πρωτίστη μονὰς ἐκφαίνει τὸ νοερὸν φῶς καὶ ἐξαγγέλλει πᾶσι τοῖς δευτέροις καὶ πληροῖ πάντα τῆς ὅλης ἀληθείας καὶ ἀνάγει πρὸς τὸν νοῦν τὸν τῶν θεῶν, ὃ δὴ καὶ τῆς Ἀπόλλωνος μαντικῆς ἔργον ἐλέγομεν, τὴν ἐν αὐτοῖς περιεχομένην τοῖς θείοις ἀλήθειαν εἰς φῶς προάγειν καὶ τὸ ἄγνωστον ⟨γνωστὸν⟩ τοῖς δευτέροις ἀποτελεῖν. Ἡ δὲ δευτέρα καὶ τρίτη δραστήριον ἀκμὴν προβέβληνται καὶ δημιουργικὴν εἰς τὰ ὅλα ποίησιν καὶ ἐνέργειαν τελείαν, καθ' ἣν κοσμοῦσι μὲν πᾶν τὸ αἰσθητόν, ἐξορίζουσι δὲ τὸ ἀόριστον καὶ ἄ τ α κ τ ο ν ἐκ τοῦ παντός· καὶ ἔστιν ἀνάλογον ἡ μὲν τῇ διὰ μουσικῆς εἰς τὰ ὅλα ποιήσει καὶ τῇ ἐναρμονίῳ προνοίᾳ τῶν κινουμένων, ἡ δὲ τῇ ἀναιρετικῇ πάσης τ ῆ ς ἀ τ α ξ ί α ς καὶ τῆς ἐναντίας πρὸς τὸ εἶδος καὶ τὴν διακόσμησιν τῶν ὅλων ταραχῆς. Λοιπὸν δὲ

8-9 = *Tim.* 30 A 4-5 || 9-10 = *Resp.* VIII 546 B 7 || 18 ἐλέγομεν : supra, p. 60.21-24.

1 αὐτὸν P : αὐτὴν coniecit Portus || 5 αὐτὰς nos : αὐτὰ P || 20 γνωστὸν addidimus : om. P || 24 τοῦ (s.u. scr.) P² : om. P.



l'univers. Pour finir, la monade qui procure à tous les êtres une généreuse participation aux biens, qui répand le bien-être et offre la béatitude véritable, met un terme[1] aux principes héliaques et sauvegarde leur triple procession, de même qu'elle fait briller sur ceux qui s'élèvent la mesure parfaite et intellective de la vie bienheureuse, tout en étant établie dans le Soleil d'une manière analogue aux puissances purificatrices et paeoniennes du Roi Apollon[2].

De plus, à partir de ce qui est écrit dans la *République* au sujet du Soleil, on peut arriver aux mêmes résultats par le raisonnement. En effet, Socrate, dans ce texte, sans doute donne au Soleil une supériorité transcendant tout ce qui est engendré, et dit qu'il est établi au-dessus de tout ce qui est mû dans le domaine de la sensation (tout comme le Bien aussi transcende complètement les intelligibles), mais il ajoute qu'il engendre la sensation, les sensibles, la génération et les êtres engendrés (tout de même que le Bien aussi produit l'être et le réellement être, et qu'il est placé en premier comme cause de l'intellect et des intelligibles)[3]. Si donc le monde sensible d'ici-bas est *engendré*, comme Timée le dit[4], c'est-à-dire s'il est une génération et même *un engendré divin*, comme on le dit dans la *République*, et si le Soleil est au-delà de la génération, comme Socrate le soutient, et, d'une manière générale, s'il a reçu un être tout à fait différent des êtres sensibles, il est donc évident pour tout le monde que le Soleil a reçu en lot un rang hypercosmique dans le monde [*cosmos*], et qu'il manifeste une supériorité inengendrée parmi les engendrés et une dignité intellective parmi les sensibles.

C'est justement pourquoi le *Timée* donne au Soleil une double procession à partir du démiurge, la première, coordonnée aux autres astres, la seconde, transcendante, surnaturelle[5] et inconnaissable. En effet, lorsque le démiurge crée sept corps et les place dans leurs cercles, il fait venir à l'existence le Soleil en même temps que les autres astres ; il range la Lune en premier à partir de la Terre, et le Soleil dans

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 156.

ἡ τοῖς πᾶσι χορηγοῦσα τὴν μετάδοσιν τῶν καλῶν ἄφθονον καὶ τὸ εὖ ἐπορέγουσα καὶ τὴν μακαριότητα προτείνουσα τὴν ἀληθινήν, συγκλείει μὲν τὰς Ἡλιακὰς ἀρχάς, φρουρεῖ δὲ καὶ τὴν τριπλῆν αὐτῶν πρόοδον, ὡσαύτως καὶ ἐπιλάμπει τοῖς ἀναγομένοις τὸ τέλειον καὶ νοερὸν μέτρον τῆς εὐδαίμονος ζωῆς, ταῖς καθαρτικαῖς καὶ παιωνίοις τοῦ βασιλέως Ἀπόλλωνος δυνάμεσιν ἀνάλογον ἐν Ἡλίῳ προϊσταμένη.

Καὶ μὴν ἐκ τῶν ἐν Πολιτείᾳ περὶ τοῦ Ἡλίου γεγραμμένων τὰ αὐτὰ συλλογίζεσθαι δυνατόν. Ἐξῃρημένην μὲν γὰρ αὐτῷ τοῦ γενητοῦ παντὸς ὁ ἐκεῖ Σωκράτης δίδωσιν ὑπεροχήν, καὶ τῶν ἐν αἰσθήσει φερομένων ὑπεριδρῦσθαί φησιν αὐτόν, ὥσπερ δὴ καὶ τἀγαθὸν τῶν νοητῶν τελέως ἐκβέβηκε, γεννᾶν δὲ αἴσθησιν καὶ αἰσθητὰ καὶ γένεσιν καὶ τὰ γινόμενα, καθάπερ δὴ καὶ τἀγαθὸν οὐσίαν καὶ ὄντως ὂν παράγει καὶ νοῦ καὶ νοητῶν αἴτιον προτέτακται. | Εἰ τοίνυν ὁ μὲν αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος γενητός ἐστιν, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει, καὶ γένεσις καὶ θεῖον γενητόν, ὡς ὁ ἐν Πολιτείᾳ λόγος, ἐπέκεινα δὲ γενέσεως Ἥλιος, ὡς ὁ Σωκράτης διατείνεται, καὶ ὅλως τῶν αἰσθητῶν ἐξηλλαγμένην ἔλαχεν οὐσίαν, παντὶ δὴ καταφανὲς ὅτι τὴν ὑπερκόσμιον ἐν τῷ κόσμῳ τάξιν κεκλήρωται καὶ τὴν ἀγένητον ἐν τοῖς γενητοῖς ὑπεροχὴν καὶ τὴν νοερὰν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀξίαν ἐπιδείκνυσι.

Διὸ καὶ ὁ Τίμαιος διττὴν αὐτῷ τὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ πρόοδον δίδωσι, τὴν μὲν συντεταγμένην τοῖς ἄλλοις, τὴν δὲ ἐξῃρημένην καὶ ὑπερφυᾶ καὶ ἄγνωστον. Καὶ γὰρ σώματα ποιῶν ὁ δημιουργὸς ἑπτὰ καὶ ἐντιθεὶς αὐτὰ ταῖς οἰκείαις περιόδοις ὁμοῦ μετὰ τῶν ἄλλων ὑφίστησι τὸν Ἥλιον, τὴν μὲν Σελήνην πρῶτον ἀπὸ γῆς τάττων, τὸν δὲ

9-16 cf. *Resp.* VI 508 B 12-509 D 4 || 16-18 cf. *Tim.* 28 B 8-C 2 || 18 = *Resp.* VIII 546 B 3 || 19-20 cf. *ibid.* VI 509 B 4 || 27-30 cf. *Tim.* 38 C 3-D 2.

14 γεννᾶν nos : γενᾶ P || 30 πρῶτον] an πρώτην leg.?



le deuxième circuit ; ensuite, dans la sphère héliaque, *il allume une lumière* qui ne ressemble à aucune autre, et il ne tire pas cette lumière de la matière-substrat, mais c'est lui qui, à partir de lui-même, l'a produite et l'a engendrée et, pour ainsi dire à partir de quelque sanctuaire[1] l'a présentée aux êtres encosmiques comme un symbole des êtres intellectifs, et a révélé au Tout ce qui est indicible dans les dieux hypercosmiques. C'est justement pourquoi le Soleil, lorsqu'il paraît, frappe d'effroi ces dieux-astres, et tous désirent danser autour de lui, être remplis de sa lumière, et c'est ainsi que le monde d'ici-bas est beau et *apparenté au Soleil*[2].

Eh bien donc, comme nous venons de le dire, à partir de la démiurgie du *Timée* aussi, on montre que le Soleil possède un rang au delà des sensibles et qu'il a reçu un être supérieur à tout ce qui est engendré, tandis que tout ce qui est dans le monde reçoit de lui aussi bien la perfection que l'être. C'est pourquoi Socrate, dans la *République* aussi, appelle le Soleil *rejeton du Bien*, démiurge de ce qui est engendré et créateur de toute la lumière encosmique. Ces attributs donc, nous devons les entendre analogiquement aussi de la classe hégémonique du dieu ; car c'est de là-bas qu'ils descendent dans le soleil visible d'ici-bas, et par conséquent, ici-bas aussi, le soleil a reçu une supériorité transcendante par rapport aux dieux encosmiques, pour la raison que, même parmi les dieux-chefs de l'univers, il a reçu une existence supérieure à la leur. Il y a[3] donc, dans ces dieux aussi, non seulement la cause primordiale de la lumière, qui engendre les rayons hypercosmiques et intellectifs par lesquels les âmes ainsi que toutes les classes d'êtres supérieurs obtiennent le voyage de la remontée, mais encore la dyade démiurgique qui produit les êtres[4], tant simples que composés, tant supérieurs qu'infé-

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 157.

Ἥλιον ἐν τῇ δευτέρᾳ περιφορᾷ, καὶ ἐπὶ τούτοις τὸ φῶς ἀνάπτει κατὰ τὴν Ἡλιακὴν σφαῖραν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἐοικός, οὐδὲ ἐκ τῆς ὕλης τοῦτο τῆς ὑποκειμένης λαβών, ἀλλὰ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ παραγαγὼν καὶ γεννήσας καὶ οἷον ἐξ ἀδύτων τινῶν σύμβολον προτείνας τῶν νοερῶν τοῖς ἐγκοσμίοις οὐσιῶν καὶ τὸ ἀπόρρητον τῶν ὑπὲρ τὸν κόσμον θεῶν ἐκφήνας τῷ παντί. Διὸ καὶ ἐξέπληξεν αὐτοὺς ὁ Ἥλιος φανείς, καὶ πάντες περὶ ἐκεῖνον χορεύειν ἐθέλουσι καὶ πληροῦσθαι τοῦ φωτός, καὶ ὁ κόσμος οὗτος καλὸς καὶ ἡλιοειδής.

Ἀλλ' οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, κἀκ τῆς ἐν Τιμαίῳ δημιουργίας ὁ μὲν Ἥλιος ἐπέκεινα τῶν αἰσθητῶν ταύτην ἔχων τὴν τάξιν ἐπιδείκνυται καὶ τὴν οὐσίαν ὑπὲρ πᾶν τὸ γιγνόμενον λαχών, τὰ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ πάντα παρ' αὐτοῦ καὶ τὴν τελειότητα καὶ τὴν οὐσίαν ὑποδεχόμενα. Διὸ καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ἔκγονον αὐτὸν ἀποκαλεῖ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δημιουργὸν τοῦ γενητοῦ καὶ παντὸς τοῦ ἐγκοσμίου φωτὸς ὑποστάτην. Ταῦτα τοίνυν ἀνάλογον καὶ περὶ τὴν ἡγεμονικὴν τοῦ θεοῦ τάξιν νοήσωμεν· ἐκεῖθεν γὰρ ἐφήκει καὶ εἰς τὸν ἐμφανῆ τοῦτον Ἥλιον, καὶ διὰ τοῦτο κἀνταῦθα τὴν ἐξῃρημένην ἔλαχεν ὑπεροχὴν πρὸς τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ θεοὺς ὁ Ἥλιος, διότι κἀν τοῖς ἡγεμόσι τῶν ὅλων τὴν προηγουμένην εἶχεν ὑπόστασιν. Ἔστι τοίνυν καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς θεοῖς ἥ τε τοῦ φωτὸς αἰτία πρωτουργός, τὰς ὑπερκοσμίους ἀκτῖνας ἀπογεννῶσα καὶ νοεράς, δι' ἃς καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ πάντα τὰ κρείττονα τῆς ἀναγωγοῦ τυγχάνει πορείας, καὶ ἡ δημιουργικὴ δυάς, τά τε ἁπλᾶ καὶ τὰ σύνθετα παρά-

1-2 = *Tim.* 39 B 4 || 10 = *Resp.* VI 509 A 1 || 11 ἐλέγομεν : supra, p. 62.16-24 || 15-17 = *Resp.* VI 508 B 12-13 || 17-18 cf. *ibid.* 509 B 2-4 || 18 cf. *ibid.* 508 A 4-6.

12 ταύτην] an *πάντων* leg.? || 24 ἔστι nos : ἔτι P.



rieurs, et, en bref, qui gouverne les deux colonnes parallèles des réalités du monde. C'est pourquoi les théosophes[1] appellent ces colonnes des *mains*, en tant qu'elles sont efficientes, qu'elles mettent en mouvement l'univers et qu'elles le créent, et ils les présentent comme doubles, l'une, droite, l'autre, gauche ; cette distinction, le *Timée* admet qu'elle existe à titre premier dans les mouvements circulaires du ciel[2], et il dit que cette division est produite par le premier démiurge. Si donc la monade démiurgique, avant même notre monde, a fait venir à l'existence le monde des dieux héliaques, qu'y a-t-il d'étonnant si elle a fait venir à l'existence dans ce monde aussi la dyade démiurgique sous la forme de la distinction mutuelle entre le droit et le gauche[3] ? Aussi bien Socrate dénomme-t-il *mains* les puissances motrices des Moires, et il dit que la plus vénérable des trois[4] met le Tout en mouvement de ses deux mains ; par conséquent, on ne saurait refuser de transférer le nom de *mains* aux réalités divines[5].

En outre, le dernier des principes héliaques, comment ne serait-il pas pour Platon celui par lequel, selon les exégètes des réalités divines, sont déversés sur l'univers la vie bienheureuse et les fruits[6] immaculés, s'il est vrai que Platon appelle le Soleil *rejeton du Bien* et que ce rôle lui revient par essence ? En effet, il est clair que, de même que le Bien procure le bonheur à tous les êtres, de même aussi le Soleil procure aux êtres encosmiques les mesures du bonheur qui convient à chacun et accomplit ce bonheur par le moyen de la similitude et par la tension élévatrice[7] pour atteindre le démiurge universel. D'où vient, je pense, non seulement qu'être heureux est dit *devenir semblable à dieu*, mais aussi

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

7. « Tension élévatrice » traduit le mot ἀνάτασις, qui n'est pas très fréquent mais qui se retrouve plusieurs fois dans l'*El. theol.* § 21, p. 24.30 (tension vers l'Un), § 35, p. 38.18 (tension vers ce qui l'a engendré), § 206, p. 180.18 (tension vers le divin) ; *In Parm.* II, col. 770.36 (tension vers les formes) ; VI, col. 1116.14 (tension vers l'Un) ; VII, col. 1205.25 (tension vers le bien) ; voir aussi Damascius, *In Phaed.* I § 61.1 (tension vers le meilleur) et § 121.4 (tension vers le haut).

γουσα τά τε ἡγεμονικώτερα καὶ τὰ καταδεέστερα καὶ ὅλως τὰς διττὰς συστοιχίας ἐπιτροπεύουσα τοῦ κόσμου. Διὸ καὶ χεῖρας μὲν αὐτὰς οἱ θεόσοφοι καλοῦσιν ὡς δραστηρίους καὶ κινητικὰς τῶν ὅλων καὶ δημιουργικάς, διττὰς δὲ ὑποτίθενται, τὴν μὲν δεξιάν, τὴν δὲ ἀριστεράν· | ἃ δὴ καὶ πρώτως ἐν ταῖς οὐρανίοις περιόδοις ὁ Τίμαιος εἶναι συγχωρεῖ καὶ ἀπὸ τοῦ πρώτου δημιουργοῦ τὴν διαίρεσιν ταύτην παράγεσθαί φησιν. Εἰ τοίνυν καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τὸν Ἡλιακὸν ὑπέστησε διάκοσμον ἡ δημιουργικὴ μονάς, τί θαυμαστὸν εἰ καὶ ἐν ἐκείνῳ τὴν δημιουργικὴν δυάδα κατὰ τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν ὑπέστησεν ἀλλήλων; Ἐπεὶ καὶ ὁ Σωκράτης τὰς τῶν Μοιρῶν κινητικὰς δυνάμεις χεῖρας ἀποκαλεῖ καὶ τὴν πρεσβυτάτην τῶν τριῶν ἀμφοτέραις φησὶ ταῖς χερσὶ τὸ πᾶν κινεῖν· ὥστε οὐδὲ τὸ ὄνομα τῶν χειρῶν παραιτοῖτο ἂν ἐπὶ τὰ θεῖα μεταφέρειν.

Καὶ μὴν καὶ ἡ τελευταία τῶν Ἡλιακῶν ἀρχῶν πῶς οὐκ ἂν εἴη κατὰ Πλάτωνα, παρ' ἧς τὴν εὐδαίμονα ζωὴν καὶ τοὺς ἀχράντους καρποὺς ἐποχετεύεσθαι τοῖς ὅλοις φασὶν οἱ τῶν θείων ἐξηγηταί, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ καλεῖ τὸν Ἥλιον ἔκγονον καὶ τοῦτο κατ' οὐσίαν αὐτῷ προσήκει; Δῆλον γὰρ ὅτι, καθάπερ τὸ ἀγαθὸν ἅπασι τοῖς οὖσι προτείνει τὴν εὐδαιμονίαν, οὕτω δὴ καὶ ὁ Ἥλιος τοῖς ἐγκοσμίοις προτείνει τὰ μέτρα τῆς ἑκάστοις προσηκούσης εὐδαιμονίας καὶ ταύτην δι' ὁμοιότητος ἀποπληροῖ καὶ τῆς πρὸς τὸν ὅλον δημιουργὸν ἀνατάσεως. Ὅθεν οἶμαι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὁμοιοῦσθαι λέγεται θεῷ,

3 οἱ θεόσοφοι : scil. Chaldaei, cf. *In Crat.* § CLXXVI, p. 101.27-28; *In Remp.* II, p. 252.20-21 || 6-8 cf. *Tim.* 36 C 5-7 || 11-14 cf. *Resp.* X 617 C 5-D 2 || 13 πρεσβυτάτην : cf. *Legg.* XII 960 C 7 || 20 οἱ τῶν θείων ἐξηγηταί : scil. Theurgi || 20-21 = *Resp.* VI 508 B 12-13 || 27 = *Theaet.* 176 B 1.

6 οὐρανίοις ο : οὐρανίαις P.



que le bonheur appartient à tous les dieux encosmiques en vertu de l'unique causalité de leur dieu-chef[1], car c'est de là-bas que la perfection et la béatitude découlent sur tous les êtres.

## 13

### [*La triade des Corybantes ou triade des dieux immaculés et gardiens*]

Voilà tous les raisonnements que nous faisons à ce sujet en suivant les écrits de Platon. Ajoutons encore à ce que nous venons de dire la doctrine relative aux dieux immaculés considérés dans les principes de leur existence, car Platon ne donne que des points de départ[2] pour nous faire souvenir de ces dieux aussi. En effet, il est nécessaire que les dieux-chefs de l'univers, étant venus à l'existence d'une manière analogue aux rois intellectifs bien que leur procession s'accompagne de division et de fragmentation, de même qu'ils imitent les puissances paternelles, génératives et convertissantes des dieux-chefs, de même aussi, en vertu de leur caractère propre de dieux-chefs, reçoivent parmi eux les monades immuables et mettent, en tête de leurs propres processions, des causes gardiennes inférieures à eux.

De ces dieux, la tradition secrète d'Orphée fait mémoire d'une façon plus claire, tandis que Platon, ajoutant foi aux mystères et aux rites que l'on y accomplit[3], ne donne que des indications à leur sujet : dans les *Lois*, il nous rappelle *l'enchantement* qui délivre des Corybantes, en réprimant tout mouvement désordonné et tumultueux[4] ; dans l'*Euthydème*, il fait mémoire de l'intronisation qui s'accomplissait dans les cérémonies corybantiques[5] ; de même aussi, dans d'autres dialogues, il mentionne la classe des Courètes, parlant *des divertissements en armes des Courètes*, puisqu'ils

1. Leur dieu-chef est évidemment le soleil.
2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 158-160.

καὶ πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ θεοῖς ἡ εὐδαιμονία προσήκει κατὰ τὴν μίαν αὐτῶν ἡγεμονικὴν αἰτίαν· ἐκεῖθεν γὰρ ἐπιρρεῖ πᾶσι καὶ ἡ τελειότης καὶ τὸ μακάριον.

## ιγʹ

Τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων ἑπόμενοι τοῖς Πλάτωνος συλλογιζόμεθα. Προσθῶμεν δ' ἔτι τοῖς εἰρημένοις καὶ τὴν περὶ τῶν ἀχράντων θεῶν ἐν ταῖς ἀρχικαῖς ὑποστάσεσι θεωρίαν· δίδωσι γὰρ καὶ τῆς τούτων μνήμης ὁ Πλάτων ἡμῖν ἀφορμάς. Ἐπεὶ καὶ ἀνάγκη τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσιν ἀνάλογον ὑφεστηκότας τοὺς ἡγεμόνας τῶν ὅλων, εἰ καὶ μετὰ διαιρέσεως καὶ μερισμοῦ πεποίηνται τὴν πρόοδον, καθάπερ τὰς πατρικὰς αὐτῶν καὶ γεννητικὰς καὶ ἐπιστρεπτικὰς μεμίμηνται δυνάμεις, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ τὰς ἀτρέπτους ἐν αὐτοῖς μονάδας κατὰ τὴν ἡγεμονικὴν ἰδιότητα παραδέξασθαι καὶ προστήσασθαι φρουρητικὰς αἰτίας δευτέρας τῶν οἰκείων προόδων.

Καὶ τούτων ἐναργέστερον μὲν ἡ τοῦ Ὀρφέως μυστικὴ παράδοσις διαμνημονεύει· | πειθόμενος δὲ ταῖς τελεταῖς ὁ Πλάτων καὶ τοῖς περὶ αὐτὰς δρωμένοις ἐνδείκνυται περὶ αὐτῶν, ἐν μὲν τοῖς Νόμοις τῆς ἐκ Κορυβάντων καταυλήσεως ἡμᾶς ἀναμιμνήσκων τῆς πᾶν τὸ ἄτακτον καὶ θορυβῶδες κίνημα καταστελλούσης, ἐν δὲ τῷ Εὐθυδήμῳ τοῦ θρονισμοῦ μεμνημένος ὃν ἐν τοῖς Κορυβαντικοῖς ἐπετέλουν· ὥσπερ δὴ καὶ ἐν ἄλλοις τῆς Κουρητικῆς ἐπεμνήσθη τάξεως, Κουρήτων τε ἐνόπλια

20-22 cf. *Legg.* VII 790 D 2-E 4 || 22-24 cf. *Euthyd.* 277 D 6-8 et *Orph. fr.*, p. 298, n° 12 et p. 308, n° 20 || 24-p. 66.1 = *Legg.* VII 796 B 4-5.

3 ἡ (s.u. scr.) P² : om. P || 14 αὐτοῖς nos : αὐτοῖς P || 19 αὐτὰς P² : αὐτοὺς P || 25 τε P : om. Platonis libri.



sont dits entourer le démiurge de l'univers et danser la ronde autour de lui, une fois qu'ils ont été mis au monde à partir de Rhéa. C'est donc dans les dieux intellectifs que la toute première classe des Courètes est venue à l'existence[1], tandis que la classe des Corybantes, d'une manière analogue aux Courètes de là-bas, marche devant Corè[2] et la garde de tous côtés, comme le dit la théologie, et c'est pourquoi ils ont reçu cette dénomination ; mais si tu veux parler comme Platon en a l'habitude, c'est parce qu'ils président sur la pureté, qu'ils conservent la classe de Corè immaculée, immuable dans les générations et stable dans les processions vers les astres, que, pour cette raison, ils ont été appelés Corybantes. En effet, le mot *coros* partout indique la pureté, comme Socrate le dit dans le *Cratyle*[3] ; et d'ailleurs notre souveraine Corè elle-même ne doit, semble-t-il, son nom qu'à sa pureté et à sa vie immaculée.

Ce qui montre que Corè a une relation propre avec cette classe, c'est qu'elle produit une double triade gardienne, l'une avec son père, l'autre par elle-même et à partir d'elle-même, imitant sous ce rapport aussi la déesse universelle vivificatrice ; et de fait c'est cette déesse qui a fait venir à l'existence les tout premiers Courètes[4]. <En effet>, à tous les degrés sans doute, la classe gardienne et immaculée est dénommée de cette façon-là par la Théologie hellénique, mais en haut elle est plus simple et sans parties, en revanche en bas, au degré des dieux-chefs, elle apparaît accompagnée de division et de variété. C'est pourquoi les Corybantes ont besoin de la monade Athénaïque[5], et en particulier ceux du troisième rang, parce que cette monade unifie leur proces-

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 160.

3. Cf. *In Remp.* II, p. 269.28-270.1.

4. La fonction des Courètes est de monter la garde sur la reine Rhéa et le démiurge ; la reine Rhéa est la déesse vivificatrice, cf. *Théol. plat.* V 35, p. 127.18-128.4.

5. La déesse Athéna est l'hénade de la classe des Courètes, et donc aussi de celle des Corybantes qui lui est analogue, cf. *Théol. plat.* V 35, p. 128.10-21.

παίγνια λέγων, ἐπεὶ καὶ περιεστάναι λέγονται τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ περιχορεύειν ἀπὸ τῆς Ῥέας ἀναφανέντες. Ἐν μὲν οὖν τοῖς νοεροῖς θεοῖς ἡ Κουρητικὴ τάξις ἡ πρωτίστη τὴν ὑπόστασιν ἔλαχεν, ἀνάλογον δὲ τοῖς ἐκεῖ Κούρησιν ἡ τῶν Κορυβάντων προβαίνουσα τῇ Κόρῃ καὶ φρουροῦσα πανταχόθεν αὐτήν, ὥς φησιν ἡ θεολογία· διὸ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαχον ταύτην· εἰ δὲ βούλει καὶ κατὰ τὴν Πλατωνικὴν συνήθειαν λέγειν, ὅτι προΐστανται τῆς καθαρότητος καὶ σῴζουσιν ἄχραντον τὴν Κορικὴν τάξιν καὶ ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσιν ἄτρεπτον καὶ ἐν ταῖς εἰς τοὺς κόσμους προόδοις μόνιμον, διὰ τοῦτο Κορύβαντες ἐκλήθησαν. Τὸ γὰρ κορὸν πανταχοῦ τῆς καθαρότητός ἐστι σημαντικόν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης, ἐπεὶ καὶ αὐτὴν τὴν δέσποιναν ἡμῶν τὴν Κόρην οὐκ ἀλλαχόθεν ὠνομάσθαι φαίης ἂν ἢ ἐκ τῆς καθαρότητος καὶ τῆς ἀχράντου ζωῆς.

Δηλοῖ δὲ οἰκείως ἔχουσα πρὸς τήνδε τὴν τάξιν, διττὰς παράγουσα τριάδας φρουρητικάς, τὴν μὲν μετὰ τοῦ πατρός, τὴν δὲ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀφ' ἑαυτῆς, μιμουμένη καὶ ταύτῃ τὴν ὅλην ζῳογόνον θεόν· καὶ γὰρ ἐκείνη τοὺς πρωτίστους ὑπέστησε Κούρητας. Πανταχοῦ μὲν ⟨γὰρ⟩ ἡ φρουρητικὴ καὶ ἄχραντος τάξις οὕτως ὑπὸ τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας ἀποκαλεῖται· ἀλλ' ἄνω μὲν ἁπλουστέρα καὶ ἀμέριστός ἐστι, κάτω δὲ ἐν τοῖς ἡγεμονικοῖς μετὰ διαιρέσεως ἀναφαίνεται καὶ ποικιλίας. Διὸ καὶ τῆς Ἀθηναϊκῆς δέονται μονάδος, καὶ διαφερόντως οἱ τρίτοι, τὴν πρόοδον ἐνιζούσης αὐτῶν καὶ τὴν ἐνόπλιον

1-7 cf. *Orph. fr.*, fr. 191 et 151 (p. 192) || 12-14 cf. *Crat.* 396 B 6-7 || 23 τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας : fortasse Orpheus, sed locus non exstat apud *Orph. fr.*

11 προόδοις coniecit Taylor : περιόδοις P || 22 γὰρ addidimus : om. P || 26-27 οἱ τρίτοι nos : τρίτ (sic) P τῇ τρίτῃ $P^2$.



sion, soutient leur mouvement en armes et, d'une manière générale, les convertit vers leurs propres principes. De plus, ce nombre-là, le nombre trois, convient à ces puissances gardiennes en tant qu'il est parfait et qu'il embrasse d'une manière uniforme commencement, milieu et fin des êtres inférieurs[1] ; car tout ce qui garde de tous côtés cherche à embrasser ce qui est gardé et à conserver dans l'immutabilité l'être de ce qui est ainsi gardé, sa puissance et son opération.

Dans les dieux intellectifs <donc>, les trois monades des Courètes sont, comme on l'a vu, divisées entre les trois pères, tandis qu'ici-bas la triade est dite garder Corè de tous côtés, puisque Corè a établi à l'avance en elle-même trois monades, comme nous l'avons dit plus haut. Toutes ces monades donc sont gardées immuables par les dieux immaculés, qu'elles demeurent ou qu'elles procèdent. Et que peut-on coordonner aux puissances fécondes aussi bien que la classe gardienne des dieux, pour que ces dieux maintiennent les processions de ces puissances vers tous les êtres, et leurs multiplications par le moyen d'engendrements successifs, et qu'ils rendent immuables et établis en eux-mêmes leurs mouvements ? Et c'est pour cette raison que, sans doute, les dieux emplissent tous les êtres d'eux-mêmes, les engendrent tous et ne se séparent d'aucun, ni parmi les premiers ni parmi les tout derniers, mais, du fait que les dieux sont en eux-mêmes, ils sont présents à tous les êtres, et, s'étant remplis eux-mêmes, ils remplissent tous les êtres inférieurs, et ainsi ni leur immutabilité ne demeure inféconde, ni leur fécondité n'introduit en eux quoi que ce soit venant des êtres inférieurs[2], mais l'abondance féconde et la puissance immuable forment naturellement un couple en eux.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 160-161.

κίνησιν ἀνεχούσης καὶ ὅλως ἐπιστρεφούσης αὐτοὺς εἰς τὰς οἰκείας ἀρχάς. Καὶ μὴν καὶ ὁ ἀριθμὸς οὗτος, ἡ τριάς, προσήκει ταῖς φρουρητικαῖς ταύταις δυνάμεσιν ὡς τέλειος καὶ περιέχων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη μονοειδῶς τῶν δευτέρων · πᾶν γὰρ τὸ φρουροῦν πανταχόθεν σπεύδει περιλαμβάνειν τὸ φρουρούμενον καὶ τάς τε οὐσίας αὐτῶν καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀκλινεῖς διαφυλάττειν.

Ἐν μὲν ⟨οὖν⟩ | τοῖς νοεροῖς θεοῖς αἱ τρεῖς μονάδες τῶν Κουρήτων περὶ τοὺς τρεῖς ἐμερίζοντο πατέρας · ἐνταῦθα δὲ ἡ τριὰς τὴν Κόρην λέγεται φρουρεῖν πανταχόθεν, ἐπειδὴ καὶ αὐτὴ τριπλᾶς ἐν ἑαυτῇ προεστήσατο μονάδας, ὡς πρόσθεν εἴπομεν. Ἅπασαι τοίνυν ὑπὸ τῶν ἀχράντων θεῶν ἄτρεπτοι φρουροῦνται καὶ μένουσαι καὶ προϊοῦσαι. Καὶ τί οὕτω προσήκει ταῖς γονίμοις συντετάχθαι δυνάμεσιν ὡς τὸ φρουρητικὸν τῶν θεῶν γένος, ἵνα τὰς ἐπὶ πάντα προόδους αὐτῶν ἀνέχωσι καὶ τοὺς πολλαπλασιασμοὺς τοὺς ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσι καὶ τὰς κινήσεις ἀτρέπτους καὶ ἐν ἑαυταῖς ἑστώσας ἀποφαίνωσι; Καὶ διὰ τοῦτο πάντα μὲν ἑαυτῶν πληροῦσιν οἱ θεοὶ καὶ πάντα γεννῶσι καὶ οὐδενὸς ἀφεστήκασιν, οὔτε τῶν πρώτων οὔτε τῶν ἐσχάτων · τῷ δὲ ἐν ἑαυτοῖς εἶναι πᾶσι πάρεισι καὶ ἑαυτοὺς πεπληρωκότες πάντα τὰ δεύτερα πληροῦσι, καὶ οὔτε τὸ ἀκλινὲς αὐτῶν ἄγονον ἕστηκεν οὔτε τὸ γόνιμον εἰσδέχεταί τι παρὰ τῶν χειρόνων, ἀλλ' ἥ τε γόνιμος περιουσία καὶ ἡ ἄτρεπτος δύναμις ὁμοφυῶς ἐν αὐτοῖς συνέζευκται.

10 ἐμερίζοντο : cf. *Plat. Theol.* V 3, p. 17.8-9 || 13 πρόσθεν : supra, cap. 11, p. 55.6-7.

4 καί$^2$ (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || 9 οὖν (s.u. scr.) $o^2$ : om. P || 15 οὕτω nos : τούτω P ἄλλο τούτου (s.u. scr. ἄλλο) $P^2$.



## 14

### [*Les dieux-chefs dans le* Parménide]

Au sujet de la divinité immaculée qui est coordonnée aux dieux-chefs par Platon et les Théologiens des Grecs, voilà ce qu'il fallait dire en bref. En reprenant de nouveau la question d'une manière générale, examinons au sujet de la classe tout entière des dieux assimilateurs appelés dieux-archontes et dieux-chefs, tout ce que le *Parménide* nous enseigne sur ces dieux. Il faut, en effet, comme on l'a dit plus haut, rapporter toute la doctrine, présentée d'une manière divisée, à la mystagogie générale et unique du *Parménide*[1], car c'est là que nous trouverons enseignées en bon ordre par Platon et la continuité des mondes divins et leurs propriétés caractéristiques[2].

Eh bien donc, *l'identique et le différent* définissent pour nous la propriété de la classe démiurgique et des dieux coordonnés à cette classe, et c'est d'après ces caractères que nous avons expliqué, dans ce qui a été dit plus haut, la cause paternelle et la cause féconde du démiurge, la source immaculée du démiurge et la puissance séparatrice qui est en lui, au moyen de laquelle il distingue son propre royaume de celui de Cronos[3]. Mais puisque tout le monde des dieux assimilateurs dépend de la monade démiurgique, qu'il existe relativement à cette monade, qu'il s'est converti vers elle et qu'il reçoit sa perfection d'elle, il faut, je pense, que notre exposé rapporte aussi les symboles de cette classe-là aux symboles démiurgiques, et qu'à partir de ces symboles il donne à ces dieux un engendrement bien ordonné qui procède régulièrement. De cette façon, en effet, non seulement

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 161-162.

ιδ'

Ταῦτα περὶ τῆς ἀχράντου θεότητος τῆς τοῖς ἡγεμονικοῖς θεοῖς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν παρ' Ἕλλησι θεολόγων συνταττομένης εἰρήσθω συντόμως. Πάλιν δὲ ἀναλαβόντες κοινῇ περὶ τῆς τάξεως ὅλης τῶν ἀφομοιωτικῶν καλουμένων ἀρχόντων τε καὶ ἡγεμόνων διέλθωμεν ὁπόσα ὁ Παρμενίδης ἡμᾶς ἀναδιδάσκει περὶ αὐτῶν. Δεῖ γάρ, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις, τὴν διῃρημένην ἅπασαν θεωρίαν εἰς τὴν κοινὴν καὶ μίαν ἀναφέρειν τοῦ Παρμενίδου μυσταγωγίαν· ἐκεῖ γὰρ καὶ τῶν θείων διακόσμων τὴν συνέχειαν καὶ τὰς κοινὰς δυνάμεις ἐν τάξει παραδεδομένας ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος εὑρήσομεν.

Τῆς μὲν τοίνυν δημιουργικῆς τάξεως καὶ τῶν ταύτῃ συντεταγμένων θεῶν τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον ἡμῖν ἀφορίζει τὴν ἰδιότητα, καὶ κατὰ ταῦτα τήν τε πατρικὴν αἰτίαν καὶ τὴν γόνιμον τοῦ δημιουργοῦ τήν τε ἄχραντον αὐτοῦ πηγὴν καὶ τὴν διακριτικὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν, καθ' ἣν διορίζει τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ἀπὸ τῆς Κρονίας, ἐξηγούμεθα διὰ τῶν πρότερον εἰρημένων. Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν διακόσμησις ἅπασα τῆς δημιουργικῆς ἐξήρτηται μονάδος καὶ περὶ ἐκείνην ὑφέστηκε καὶ ἐπέστραπται πρὸς αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς τελειοῦται, δεῖ δήπου | καὶ τὰ τῆσδε τῆς τάξεως συνθήματα πρὸς τὰ δημιουργικὰ τὸν λόγον ἀναφέρειν καὶ ἀπ' ἐκείνων αὐτοῖς διδόναι ἐν μέτροις προϊοῦσαν εὔτακτον ἀπογέννησιν.

8 ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις : supra, cap. 1, p. 5.8-11 || 15 cf. *Parm.* 146 A 9-147 B 10 || 20 πρότερον : cf. *Plat. Theol.* V 39, p. 144.1-11.

16 ἀφορίζει P² : ἀφορίζειν P || τήν τε P² : τὴν P || 17 δημιουργοῦ] an δημιουργοῦ < πρόοδον> leg.?



la continuité des classes divines les unes avec les autres apparaîtra plus clairement, mais encore nous connaîtrons parfaitement par là même la venue au jour des inférieurs à partir des supérieurs.

Quelles sont donc les propriétés caractéristiques de cette classe qui est célébrée comme hégémonique par d'autres[1], mais qui est démontrée comme assimilatrice par les raisonnements ? De fait, tout ce qui est assimilateur sans doute procure une participation à une pleine similitude aux êtres qu'il rend semblables et les fait communier à leurs modèles, mais en même temps que le semblable il produit le dissemblable et le mélange à lui, puisque dans les copies le genre de la similitude n'a pas pour nature d'être présent sans mélange, à l'écart de son contraire. Si donc, non seulement cette classe-là de dieux fait ressembler les sensibles aux intellectifs, mais encore produit tout ce qui vient après elle selon l'imitation des causes, elle est, je pense, pour ceux qui viennent après elle, cause primordiale de similitude ; et si elle est cause de similitude, elle est aussi cause de la dissimilitude qui correspond à cette similitude ; car tout ce qui participe du semblable, nécessairement participe aussi du dissemblable. Et à ceux de ses produits qui sont les plus proches, elle donne plus le semblable que le dissemblable[2], tandis que, pour ceux qui procèdent plus loin de leurs principes, elle fait venir à l'existence leur être selon la dissimilitude plutôt que selon la similitude. En effet, d'une manière générale, la similitude aura dans cette classe une existence analogue aux causes paternelles et à celles qui convertissent vers les principes, et la dissimilitude, une existence analogue aux causes fécondes qui président et à la multiplicité et à la division ; de fait, l'une a procédé d'une manière analogue au limitant intelligible, l'autre, à l'illimitation. C'est pourquoi la similitude est rassembleuse, et la dissimilitude, séparatrice de ce qui procède.

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

2. Principe général de la loi de continuité formulée dans l'*El. theol.* § 28 : πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν, et voir déjà *supra*, chap. 2, p. 13.2-3.

**Οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ συνεχὲς τῶν θείων γενῶν πρὸς ἄλληλα μᾶλλον γένοιτο ἂν καταφανὲς καὶ ἡ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἔκφανσις δι' αὐτῶν ἐκείνων ἡμῖν τελέως γνωρίζοιτο.**

**Τίνα δὴ οὖν ἐστι τὰ τῆς τάξεως ταύτης ἴδια τῆς ὑπ' ἄλλων ἡγεμονικῆς ὑμνημένης, ἀφομοιωτικῆς δὲ ὑπὸ τῶν λόγων ἀποδεδειγμένης ; Πᾶν δὴ τὸ ἀφομοιωτικὸν πάσης μὲν ὁμοιότητος ἐνδίδωσι μετουσίαν τοῖς ἀπεικονιζομένοις ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς πρὸς τὰ παραδείγματα κοινωνίας, ὁμοῦ δὲ τῷ ὁμοίῳ καὶ τὸ ἀνόμοιον παράγει καὶ συμμίγνυσιν, ἐπειδὴ ταῖς εἰκόσιν ἀμιγὲς τὸ τῆς ὁμοιότητος γένος τοῦ ἐναντίου χωρὶς οὐ πέφυκε παρεῖναι. Εἰ τοίνυν καὶ ἥδε τῶν θεῶν ἡ τάξις ἀπεικάζει τὰ αἰσθητὰ τοῖς νοεροῖς καὶ πάντα τὰ μεθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν πρὸς τὰ αἴτια παράγει μίμησιν, ὁμοιότητος δήπου τοῖς μεθ' ἑαυτήν ἐστιν αἰτία πρωτουργός · εἰ δὲ ταύτης, καὶ ἀνομοιότητος τῆς τῇ ὁμοιότητι συστοίχου · πάντα γὰρ τὰ μετέχοντα τοῦ ὁμοίου, καὶ τοῦ ἀνομοίου μεταλαγχάνειν ἀνάγκη. Καὶ τοῖς μὲν προσεχεστέροις τῶν ἀπογεννωμένων μειζόνως τὸ ὅμοιον τοῦ ἀνομοίου δίδωσι, τοῖς δὲ πορρώτερον προϊοῦσι τῶν ἀρχῶν κατὰ τὴν ἀνομοιότητα μᾶλλον ἢ τὴν ὁμοιότητα τὴν οὐσίαν ὑφίστησιν. Ὅλως γὰρ ἡ μὲν ὁμοιότης ἀνάλογον ἐν αὐτῇ τοῖς πατρικοῖς αἰτίοις ἕξει τὴν ὑπόστασιν καὶ τοῖς ἐπιστρεπτικοῖς πρὸς τὰς ἀρχάς, ἡ δὲ ἀνομοιότης τοῖς γονίμοις καὶ πλήθους καὶ διαιρέσεως προϊσταμένοις · καὶ γὰρ ἀνάλογον ἡ μὲν τῷ νοητῷ πέρατι προελήλυθεν, ἡ δὲ τῇ ἀπειρίᾳ. Διὸ καὶ συναγωγὸς μὲν ἡ ὁμοιότης, διακριτικὴ δὲ τῶν προϊόντων ἡ ἀνομοιότης.**

5-6 ὑπ'ἄλλων : scil. Iamblichus || 6-7 τῶν λόγων : supra, cap. 3.

6 ἡγεμονικῆς (s.u. scr.) P² : om. P .



Et puisque tout être divin fait commencer son opération à partir de lui-même[1], et que, même s'il agit sur les inférieurs et fait participer les degrés les plus bas à sa propriété caractéristique, lui-même se place et se définit par cette opération au-dessus de tous les autres, à coup sûr aussi, je pense, ce qui procure aux autres la participation au semblable et au dissemblable, doit posséder ce semblable et ce dissemblable à lui-même et par rapport à lui-même, et être un mélange de ces deux, bien qu'il présente davantage tantôt la similitude, tantôt la dissimilitude. En effet, les causes génératives sont étroitement unies aux causes paternelles, et les causes immaculées à celles qui cherchent à procéder jusqu'au bout ; et <les> deux séries parallèles de classes divines sont unies les unes aux autres, agissent les unes avec les autres, et existent les unes dans les autres. Par conséquent, la classe des dieux-chefs est *semblable et dissemblable à elle-même et aux autres*. Mais, étant *semblable et dissemblable à elle-même*, elle se rattache aux principes et s'en sépare, respectant les limites propres de sa procession, tandis que, étant *semblable et dissemblable aux autres*, elle convertit les autres vers elle-même, les rassemble et les sépare d'elle-même.

Telles sont donc les propriétés caractéristiques de ces dieux-là. Que le semblable et le dissemblable procèdent dans cette classe à partir de la monade démiurgique et des symboles qui y préexistent, le *Parménide* nous le démontre à suffisance. En effet, *l'identique et le différent* qui appartiennent à la classe démiurgique, préexistent comme cause de la similitude et de la dissimilitude d'ici-bas, comme dit le *Parménide*. Et puisque cette classe de dieux, bien qu'elle soit le sommet des classes particulières et qui agissent d'une

1. Théorème général énoncé dans l'*El. theol.* § 131 : Πᾶς θεὸς ἀφ' ἑαυτοῦ τῆς οἰκείας ἐνεργείας ἄρχεται, et formulé de la même façon dans l'*In Tim.* II, p. 158.20-21, III, p. 15.5-6 ; *In Parm.* V, col. 1035.37-38.

Ἐπεὶ δὲ πᾶν τὸ θεῖον ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τῆς ἐνεργείας ἄρχεται, κἂν πρὸς τὰ δεύτερα ἐνεργῇ καὶ τῆς οἰκείας ἰδιότητος μεταδιδῷ τοῖς καταδεεστέροις, αὐτὸ πρὸ τῶν ἄλλων κατ᾽ ἐκείνην ἵστησι καὶ ἀφορίζει, πάντως δήπου καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου χορηγοῦν τὴν μέθεξιν, ἑαυτῷ καὶ πρὸς ἑαυτὸ | τὸ ὅμοιον ἕξει τοῦτο καὶ τὸ ἀνόμοιον, καὶ ἔστι σύμμικτον ἀπ᾽ ἀμφοῖν, εἰ καὶ ὡδὶ μὲν μᾶλλον τὴν ὁμοιότητα προβεβλημένον, ὡδὶ δὲ τὴν ἀνομοιότητα. Συνήνωται γὰρ τὰ γεννητικὰ τοῖς πατρικοῖς καὶ τὰ ἄχραντα τοῖς ἐπὶ πᾶν προϊέναι σπεύδουσι· καὶ ⟨αἱ⟩ διτταὶ συστοιχίαι τῶν θείων γενῶν ἀλλήλοις συμπλέκονται καὶ μετ᾽ ἀλλήλων ἐνεργοῦσι καὶ ἐν ἀλλήλοις ὑφεστήκασι. Τὸ ἄρα ἡγεμονικὸν τῶν θεῶν γένος ὅμοιόν ἐστι καὶ ἀνόμοιον ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις. Ἀλλ᾽ ἑαυτῷ μὲν ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον ὑπάρχον ἑαυτὸ καὶ συνάπτει ταῖς ἀρχαῖς καὶ διακρίνει, τοὺς οἰκείους ὅρους τῆς προόδου φυλάττον· τοῖς δὲ ἄλλοις ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, εἰς αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα ἐπιστρέφει καὶ συνάγει καὶ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ διΐστησι.

Τοιαῦται μὲν οὖν αἱ τῶν θεῶν τούτων ἰδιότητες. Ὅτι δὲ ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς μονάδος καὶ τῶν ἐκεῖ προϋπαρχόντων συνθημάτων καὶ ταῦτα πρόεισιν εἰς τήνδε τὴν τάξιν, ἱκανῶς ὁ Παρμενίδης ἡμῖν ἀποδείκνυσι. Τὸ γὰρ ταὐτὸν τὸ δημιουργικὸν καὶ τὸ ἕτερον τῆς ἐνταῦθα προέστηκεν ὁμοιότητος καὶ ἀνομοιότητος αἴτιον, ὡς αὐτός φησιν. Ἐπειδὴ δέ, εἰ καὶ τῶν μερικῶν γενῶν καὶ μεριστῶς ἐνεργούντων ἥδε ἡ τάξις τῶν θεῶν ἀκρότης

13-20 = *Parm.* 147 C 1-148 D 4 || 24-27 = *ibid.* 148 C 7-D 4.

3 μεταδιδῷ P : μεταδιδὸν P² || αὐτὸ nos : αὐτὸ P || 11 αἱ addidimus : om. P || 13 ἡγεμονικὸν o : ἡγεμονικῶν P || 16 ἑαυτὸ coniecit Taylor : ἑαυτῷ P.



manière partielle, a néanmoins une supériorité totale par rapport à elles, de telle sorte que cette classe est en continuité avec les mondes universels des dieux, ce n'est pas à partir de causes divisées que la procession de cette classe de dieux a reçu son engendrement d'une manière distincte, mais chacun des deux, qui sont, pour ainsi dire, des opposés, procède à partir du démiurge tout entier. De fait, *le semblable* vient *de l'identique et du différent*, et *le dissemblable* tire son existence de ces deux-là[1], et c'est de cette manière que chacun des deux participe à la monade tout entière du démiurge ; et le signe auquel on reconnaît cette existence totale, est le fait que chacune de ces sortes de parties différentes se rapporte au producteur tout entier.

Quoi qu'il en soit, non seulement l'identité mais encore la différence engendrent la similitude, mais l'une le fait d'une manière paternelle, l'autre, d'une manière immaculée, et l'une, par une génération, l'autre, par une séparation ; et de nouveau chacune des deux fait venir à l'existence la dissimilitude, d'une manière propre à chacune d'elles. Par suite, les classes des dieux assimilateurs sont diverses, puisqu'elles viennent à l'existence comme paternelles, génératives, ou rassembleuses des touts. En effet, ces classes ont fait leur apparition en étant dédoublées selon leurs causes préexistantes[2], et la dyade démiurgique, en agissant sur chacune des causes qui préexistent dans cette dyade, produit à partir de chacune des causes la procession vers les êtres inférieurs ; et sans doute les conclusions totales ont le caractère de la dyade, mais elles sont embrassées par la tétrade démiurgique[3] dans des termes préétablis, et la multiplicité des processions assimilatives est enroulée en une unité par la simplicité des classes intellectives. Et tout être qui procède a une double procession, l'une, surnaturelle et inconnaissable du vulgaire, l'autre, visible et connue de tous. Je veux dire ceci : le semblable, lorsqu'il vient à l'existence à partir de la différence, a une venue à l'être à partir d'elle difficile à comprendre, mais lorsqu'il procède à partir de l'identité, il présente

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

ἐστίν, ἀλλ' ὁλικὴν ἔχει πρὸς αὐτὰ τὴν ὑπεροχήν, ἵνα καὶ συνεχὴς ᾖ τοῖς ὁλικοῖς διακόσμοις τῶν θεῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν διῃρημένων αἰτιῶν ἡ τούτων πρόοδος διακεκριμένως τὴν ἀπογέννησιν ἔλαχεν, ἀλλ' ἀφ' ὅλου τοῦ δημιουργοῦ πρόεισιν ἑκάτερον τῶν οἷον ἀντικειμένων. Καὶ γὰρ τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ τὸ ἀνόμοιον ἀπ' ἀμφοῖν τὴν ὑπόστασιν δέχεται, καὶ οὕτω δὴ μετέχει τῆς ὅλης τοῦ δημιουργοῦ μονάδος ἑκάτερον· ὃ δὴ τῆς ὁλικῆς ἐστιν ὑπάρξεως γνώρισμα, τὸ καὶ τῶν οἷον μερῶν τῶν διαφερόντων ἕκαστον εἰς ὅλον ἀναφέρεσθαι τὸ ποιοῦν.

Γεννᾷ δ' οὖν καὶ ἡ ταὐτότης τὴν ὁμοιότητα καὶ ἡ ἑτερότης, ἀλλ' ἡ μὲν πατρικῶς, ἡ δὲ ἀχράντως, καὶ ἡ μὲν γεννητικῶς, ἡ δὲ διακριτικῶς· καὶ πάλιν ἑκατέρα τὴν ἀνομοιότητα ὑφίστησιν οἰκείως ἑαυτῇ. Καὶ οὕτω δὴ τὰ γένη ποικίλλεται τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν, πατρικὰ καὶ γεννητικὰ καὶ συναγωγὰ τῶν ὅλων ὑφιστάμενα. Κατὰ γὰρ τὰς προϋπαρχούσας αἰτίας διπλασιαζόμενα τὴν ἔκφανσιν ἔλαχεν, καὶ ἡ δημιουργικὴ δυὰς εἰς ἕκαστον ἐνεργοῦσα τῶν ἐν αὐτῇ προεστηκότων αἰτίων τὴν ἀφ' ἑκάστου πρόοδον εἰς τὰ δεύτερα ποιεῖ· | καὶ τὰ μὲν ὅλα συμπεράσματα δυαδικά, περιλαμβάνεται δὲ ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς τετράδος ἐν ὅροις τοῖς προτεταγμένοις, καὶ τῇ ἁπλότητι τῶν νοερῶν γενῶν τὸ πλῆθος συνελίσσεται τῶν ἀφομοιωτικῶν προόδων εἰς ἕνωσιν. Καὶ τῶν προϊόντων ἕκαστον τὴν μὲν ὑπερφυᾶ καὶ ἄγνωστον τοῖς πολλοῖς ἔχει πρόοδον, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ πᾶσι γνώριμον. Λέγω δέ, οἷον τὸ ὅμοιον ἀπὸ μὲν τῆς ἑτερότητος ὑφιστάμενον δυσεπινόητον ἔχει τὴν ἐκεῖθεν πάροδον, ἀπὸ δὲ τῆς ταὐτότητος προϊὸν καταφανῆ τὸν τῆς αἰτίας

18 διπλασιαζόμενα P : τριπλασιαζόμενα P² || 20 αὐτῇ nos : ἑαυτῇ P || αἰτίων Portus : αἰτιῶν P.



manifestement la raison de sa causalité ; et de la même façon, la dissimilitude a dans la différence un principe évident de sa propre existence, mais dans l'identité, un principe difficile à reconnaître. C'est justement pourquoi le *Parménide* commence à partir des êtres inconnaissables du vulgaire et manifestes seulement par le moyen de la science et de l'intellect, et finit par les êtres connus et exprimables par tout le monde ; aussi bien, chez les dieux eux-mêmes, l'inexprimable est antérieur à l'exprimable, et le mode secret et inconnaissable de leur existence est antérieur à ce qui est connaissable par leur procession[1].

[*Deuxième partie : Les dieux séparés du monde*]

15

[*Examen des dieux hypercosmiques-encosmiques*]

Voilà, en le tirant du *Parménide* aussi, ce que nous avions à dire au sujet de ces dieux. Prenant maintenant un nouveau départ, examinons ce qui concerne les mondes de dieux qui viennent à la suite[2]. Puis donc que parmi les mondes de dieux particuliers divisés en trois selon la mesure complète de la triade, qui depuis le haut, à partir des tout premiers dieux intelligibles, a procédé jusqu'aux[3] tout derniers degrés, *en mesurant* et en définissant *toutes choses*, comme le disent les *Oracles*[4], les dieux-chefs ont reçu en lot le premier rang, le plus élevé, parce qu'ils ont procédé immédiatement après l'ordre[5] des dieux intellectifs, en élevant les êtres inférieurs et en les rattachant au démiurge de l'univers, en leur révélant parmi les biens intellectifs tous ceux qui sont indivis et unifiés, et en maintenant d'une manière transcendante l'être et la perfection des êtres inférieurs[6] ; en revanche les dieux qui ont reçu en lot de remplir le monde sensible, referment[7] le tout dernier ordre de dieux et la limite inférieure de la procession divine, en se répartissant les parties

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 162-163.

προΐσταται λόγον· κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἡ ἀνομοιότης τὴν ἑτερότητα κατάδηλον ἔχει τῆς οἰκείας ὑπάρξεως ἀρχήν, τὴν δὲ ταὐτότητα δυσεπίγνωστον. Διὸ δὴ καὶ ὁ Παρμενίδης ἀπὸ τῶν τοῖς πολλοῖς ἀγνώστων, μόνῃ δὲ ἐπιστήμῃ καὶ νῷ καταφανῶν ἀρξάμενος εἰς τὰ πᾶσιν γνώριμα καὶ ῥητὰ κατέληξεν· ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς προηγεῖται τοῦ ῥητοῦ τὸ ἄρρητον καὶ τοῦ γνωστοῦ κατὰ τὴν πρόοδον ὁ λανθάνων καὶ ἄγνωστος αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τρόπος.

ιε´

Ταῦτα καὶ ἐκ τοῦ Παρμενίδου περὶ τῶν θεῶν τούτων εἴχομεν λέγειν. Ἀρχὴν δὲ ἄλλην θέμενοι περὶ τῶν ἐφεξῆς διακόσμων διέλθωμεν. Τῶν τοίνυν ἐν τοῖς θεοῖς μερικῶν διακόσμων τριχῇ διῃρημένων κατὰ τὸ παντελὲς τῆς τριάδος μέτρον, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίστων νοητῶν μέχρι καὶ τῶν ἐσχάτων προεληλυθὸς καὶ τὰ πάντα καταμετροῦν καὶ ἀφορίζον, ὡς τὰ λόγιά φησι, τὴν μὲν πρώτην καὶ ἀνωτάτω τάξιν ἔλαχον οἱ ἡγεμονικοὶ θεοί, προσεχῆ μετὰ τὴν νοερὰν διακόσμησιν ποιησάμενοι τὴν πρόοδον, καὶ ἀνάγοντες τὰ δεύτερα καὶ συνάπτοντες τῷ δημιουργῷ τῶν ὅλων καὶ πάντα ἐκφαίνοντες τὰ ἀμέριστα καὶ ἡνωμένα τῶν νοερῶν ἀγαθῶν τοῖς δευτέροις καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῶν καὶ τὴν τελειότητα συνέχοντες ἐξῃρημένως· τὴν δὲ ἐσχάτην διακόσμησιν καὶ τὸ πέρας τῆς θείας προόδου συγκλείουσιν οἳ τὸν κόσμον τὸν αἰσθητὸν συμπληροῦντες ἐκληρώσαντο θεοί, κατὰ μέρη διελόμενοι

16-17 = *Or. Chald.*, fr. 23 des Places.

15-16 μέχρι καὶ coniecit Kroll (p. 18) : καὶ μέχρι P || 24 διακόσμησιν (s.u. scr.) $P^2$ : om. P.



du Tout, en recevant des lots et des réceptacles éternels dans le Tout, et en tissant grâce à eux l'unique et toute parfaite cité du monde[1] ; enfin, intermédiaire entre ces ordres de dieux, à savoir entre les dieux encosmiques qui règnent sur nous et qui prennent soin de nous, et les dieux-chefs hypercosmiques, il y a les dieux qui occupent un rang à la fois séparable et inséparable des lots sensibles, qui définissent leur propre procession selon ce rang, en étant à la fois transcendants et coordonnés aux dieux qui sont dans <le> Tout, et qui, tout en dépassant en simplicité le lot correspondant aux parties divisées du monde et en surmontant depuis là-bas un grand nombre de séries de dieux encosmiques, ont pourtant, par leur procession, une position inférieure aux dieux dont le commandement s'étend sur tous <les> êtres et sur les totalités[2]. En effet, pour le dire en bref, étant intermédiaires entre les dieux hypercosmiques et les dieux encosmiques, ces dieux communient d'une certaine façon avec ces deux classes, ils ont une communion indissoluble avec les deux, et ils sont à leur rang à la fois encosmiques et hypercosmiques, étant unifiés depuis le haut par les dieux-chefs principiels, et en bas entraînés dans la multiplicité par les *jeunes dieux*, comme Timée le dit[3]. En effet, ils surmontent les dieux inférieurs et sont installés d'une manière immaculée au-dessus de leurs sommets, tandis qu'ils dépendent des dieux supérieurs et existent en relation avec eux[4] ; et ils sont plus unifiés que les uns, à savoir les inférieurs, mais plurifiés plus que les autres ; et ils divisent les monades universelles des uns en nombres parfaits, tandis qu'ils ramènent les multiplicités et les nombres des autres dans des limites unifiées, en convertissant les dieux encosmiques vers les principes transcendants, tandis qu'ils appellent les dieux hypercosmiques à engendrer et à prendre soin des êtres sensibles, tout en sauvegardant en eux-mêmes d'une manière immuable la forme intermédiaire de leur commandement. En effet, ce sont les liaisons intermédiaires qui accomplissent toutes les

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 163-164.

τὸ πᾶν καὶ λήξεις ἐν αὐτῷ καὶ ὑποδοχὰς διαλαχόντες ἀϊδίους καὶ διὰ τούτων μίαν καὶ ἀρίστην τοῦ κόσμου πολιτείαν συνυφαίνοντες· μεταξὺ δὲ τούτων εἰσί, τῶν τε ἐγκοσμίων ἡμῶν ἀρχόντων καὶ σωτήρων καὶ τῶν ὑπερκοσμίων ἡγεμόνων, οἱ χωριστὴν ἅμα καὶ ἀχώριστον τάξιν τῶν αἰσθητῶν κλήρων προστησάμενοι καὶ κατὰ ταύτην ἀφορίζοντες τὴν οἰκείαν πρόοδον, ἐξῃρημένοι τε ἅμα τῶν ἐν ⟨τῷ⟩ παντὶ θεῶν καὶ συντεταγμένοι πρὸς αὐτούς, καὶ τῆς μὲν ἐξισαζούσης τοῖς διῃρημένοις τοῦ κόσμου μέρεσι λήξεως ὑπερηπλωμένοι καὶ πλείοσιν ἄνωθεν ἐπιβαίνοντες θεῶν ἐγκοσμίων ἀριθμοῖς, | τῆς δὲ ἐπὶ ⟨τὰ⟩ πάντα καὶ τὰ ὅλα διατεινούσης ἡγεμονίας ὑφειμένην ποιησάμενοι τὴν πρόοδον. Ὡς γὰρ συλλήβδην εἰπεῖν, μέσοι τῶν τε ὑπερκοσμίων ὄντες καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν ἐπικοινωνοῦσί πως ἀμφοτέροις καὶ κοινωνίαν ἄλυτον ἔχουσι πρὸς ἀμφοτέρους ἐγκόσμιοί τε ἅμα καὶ ὑπερκόσμιοι κατὰ τὴν τάξιν εἰσίν, ἄνωθεν μὲν ὑπὸ τῶν ἀρχικῶν ἡγεμόνων ἐνιζόμενοι, κάτωθεν δὲ ὑπὸ τῶν ν έ ω ν, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος, θ ε ῶ ν εἰς πλῆθος προαγόμενοι. Τοῖς μὲν γὰρ ἐποχοῦνται καὶ ἐπ' ἄκρων αὐτῶν ἵδρυνται ἀχράντως, τῶν δὲ ἐξήρτηνται καὶ περὶ αὐτοὺς ὑφεστήκασι· καὶ τῶν μὲν ἥνωνται μᾶλλον, τῶν ὑποδεεστέρων, τῶν δὲ πληθύνονται μᾶλλον· καὶ τῶν μὲν τὰς μονάδας ὅλας διαιροῦσιν εἰς τελείους ἀριθμούς, τῶν δὲ τὰ πλήθη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς εἰς ἡνωμένα πέρατα συνάγουσιν, ἐπιστρέφοντες μὲν τοὺς ἐγκοσμίους ἐπὶ τὰς ἐξῃρημένας ἀρχάς, προκαλούμενοι δὲ τοὺς ὑπὲρ τὸν κόσμον θεοὺς εἰς τὴν ἀπογέννησιν καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν αἰσθητῶν καὶ τὸ μέσον εἶδος τῆς ἐπιστασίας ἐν ἑαυτοῖς ἀτρέπτως διασῴζοντες. Πάντα γὰρ τὰ γένη τῶν θεῶν αἱ μέσαι συμπληροῦσι συνδέσεις· ἐπεὶ κἂν

17-19 = *Tim.* 42 D 6.

8 τῷ addidimus : om. P || 11 τὰ[1] addidit Luna : om. P.



classes de dieux[1] ; car dans les intelligibles aussi, entre l'ordre intelligible et secret, c'est-à-dire la triade du modèle, et la multiplicité complète, il y a le centre intelligible[2], gros de la multiplicité et <des classes> toutes premières, mais qui est dominé par l'embrassement uniforme des premiers dieux ; dans les intelligibles-intellectifs à leur tour, il y a la classe mainteneuse qui s'étend à partir du milieu vers tous les extrêmes, qui rattache et réunit tous leurs êtres, leurs puissances et leurs providences[3]. De la même manière donc dans ces mondes de dieux aussi, c'est-à-dire les rois qui transcendent le Tout et ceux qui sont coordonnés au Tout, les dieux qui projettent en eux-mêmes d'une manière unifiée les propriétés caractéristiques de ces deux classes, procurent la communion des uns avec les autres. De là vient à ces dieux la propriété de transmettre[4] ce qui vient des êtres de premier rang aux êtres inférieurs, et celle de convertir les êtres inférieurs vers les êtres de premier rang, celle de maintenir le lien indissoluble des uns avec les autres et enfin d'être la garde de l'ordre cosmique tout entier.

Appartiennent donc à ces dieux le caractère inflexible[5] et invariable, l'aisance[6] dans les opérations providentielles, le fait d'exercer son autorité sur les totalités, le fait d'administrer à la fois plusieurs lots particuliers de dieux, et le fait d'attirer leurs multiples processions et ordres vers la perfection hypercosmique. C'est pourquoi nous avons accoutumé de célébrer cette classe de dieux comme séparée du monde[7], en tant qu'elle est exempte de toute division en parties ; comme supracéleste, en tant qu'elle s'est établie immédiatement au-dessus des dieux du ciel ; comme immaculée, en tant qu'elle n'incline pas vers les êtres inférieurs ni ne relâche sa supériorité transcendante à cause du soin qu'elle prend du monde ; comme élévatrice, en tant qu'elle fait tendre les dieux encosmiques vers les hauteurs intelligibles-intellec-

1. Tout ce qui va suivre se présente comme une application de la « loi des moyens termes », voir Dodds, *Introduction*, p. XXII et *El. theol.* § 28, voir aussi W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 2. Aufl., Frankfurt 1979, p. 72-88.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 164-165.

τοῖς νοητοῖς τῆς νοητῆς καὶ κρυφίας διακοσμήσεως καὶ τῆς παραδειγματικῆς τριάδος καὶ τοῦ παντελοῦς πλήθους μεταξὺ τὸ κέντρον ἐστὶ τὸ νοητόν, ὠδῖνον μὲν τὸ πλῆθος καὶ τὰ ⟨γένη τὰ⟩ πρώτιστα, τῇ δὲ ἑνοειδεῖ τῶν πρώτων περιοχῇ κρατούμενον· πάλιν ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς τὸ συνεκτικὸν γένος, ἐκ μέσου διατεῖνον ἐπὶ πάντα τὰ ἄκρα, συνάπτει καὶ συνδεῖ πάσας αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς προνοίας. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς διακόσμοις, τοῖς τε ἐξῃρημένοις τοῦ παντὸς βασιλεῦσι καὶ τοῖς συντεταγμένοις τῷ παντί, οἱ τὰς ἰδιότητας ἀμφοτέρων ἑνοειδῶς ἐν αὐτοῖς προβαλλόμενοι τὴν πρὸς ἀλλήλους παρέχονται κοινωνίαν. Ὅθεν δὴ καὶ τὸ διαπορθμευτικὸν αὐτοῖς προσήκει τῶν πρώτων εἰς τὰ δεύτερα καὶ τὸ ἐπιστρεπτικὸν τῶν δευτέρων εἰς τὰ πρῶτα καὶ τὸ συνεκτικὸν ἀμφοτέρων τῆς ἀλύτου συμπλοκῆς καὶ ἡ φρουρὰ τῆς ὅλης ἐν τῷ κόσμῳ τάξεως.

Ἔστι τοίνυν τούτων τῶν θεῶν τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀκλινές, τὸ εὔλυτον ἐν ταῖς προνοίαις, τὸ ἐνεξουσιάζειν τοῖς ὅλοις καὶ πολλοὺς ἅμα κλήρους θεῶν μεριστοὺς ἐπιτροπεύειν καὶ πολλὰς αὐτῶν προόδους καὶ διακοσμήσεις ἀνέλκειν εἰς τὴν ὑπερκόσμιον τελειότητα. Διὸ καὶ ἀπόλυτον τὸ γένος τοῦτο τῶν θεῶν ἀνυμνεῖν εἰώθαμεν, ὡς πάσης τῆς κατὰ μέρη διαιρέσεως ἀφειμένον, καὶ ὑπερουράνιον, ὡς προσεχῶς ὑπεριδρῦσαν ἑαυτὸ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, καὶ ἄχραντον, ὡς μὴ ῥέπον εἰς τὰ χείρονα | μηδὲ τὴν ἐξῃρημένην ὑπεροχὴν ἐκλῦον τῇ περὶ τὸν κόσμον προμηθείᾳ, καὶ ἀναγωγόν, ὡς ἀνατεῖνον τοὺς ἐγκοσμίους θεοὺς

4 γένη τὰ addidimus : om. P || 5 -λιν... καὶ (in rasura scr.) $P^2$ : P legi nequit || 6 διατεῖνον $P^2$ : διατείνοντα P || 9 ἐν (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || τε (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || 10 τῷ παντί (marg. scr.) $P^2$ : om. P || 11 αὐτοῖς nos : αὐτοῖς P || 17 τούτων τῶν θεῶν (s.u. scr.) $P^2$ : om. P || 18 εὔλυτον nos (cf. infra, p. 78.6 et 78.27) : ἄλυτον P || 23 καὶ coniecit Taylor : τὸ P.



tives ; et enfin comme parfaite, en tant qu'elle fait briller les mesures de la perfection sur tous les êtres célestes.

Puis donc que cette classe est en continuité directe avec les dieux-chefs assimilateurs, mais que par son rang elle est antérieure aux dieux encosmiques, il convient, je pense, de montrer que la théologie qui la concerne dépend de l'enseignement relatif aux dieux-chefs, et qu'en même temps elle fournit à partir d'elle-même le commencement de nos pensées relatives aux dieux sensibles.

Le roi intelligible de tous les dieux intellectifs, qui révèle en lui-même les causes toutes premières et qui mesurent toutes choses, selon la triade complète qui est en lui, non seulement limite tous les autres êtres jusqu'aux tout derniers, mais encore triple les processions de dieux qui viennent de lui, de telle sorte qu'il engendre trois classes de dieux et rapporte chacune d'entre elles à une unique monade et à une unique supériorité intelligible ; c'est pourquoi, pour tous les intellectifs, il a fait venir à l'existence trois causes rassembleuses, trois causes mainteneuses et trois causes perfectrices, en étendant sur tous les êtres la lumière triadique, et en faisant briller la perfection sur les processions de ses propres rejetons qui sont distingués en commencement, milieu et fin de toutes choses[1]. Quant au *démiurge et père*, imitant son père et son grand-père[2], vers lequel il élève son intellection tout entière, parce qu'il est dans les intellectifs ce que son père est dans les intelligibles, et qu'il achève la classe des pères intellectifs, tout comme son grand-père referme *la profondeur paternelle* des dieux intelligibles, — le démiurge donc produit à partir de lui-même trois mondes de dieux, et de même que les processions universelles ont été divisées triadiquement à partir de celui-là, de même aussi les processions particulières sont menées à la perfection selon la triade grâce à lui. Et c'est pourquoi trois sont les classes de dieux

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

εἰς τὴν νοερὰν καὶ νοητὴν περιωπήν, καὶ τέλειον, ὡς τῆς τελειότητος πᾶσιν ἐπιλάμπον τὰ μέτρα τοῖς οὐρανίοις.

Ἐπειδὴ τοίνυν συνεχὴς μέν ἐστιν ἡ τάξις αὕτη τοῖς ἀφομοιωτικοῖς ἡγεμόσι, προτέτακται δὲ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, προσήκει δήπου καὶ τὴν περὶ αὐτῆς θεολογίαν ἐξηρτημένην ἀποφαίνειν τῆς περὶ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν διδασκαλίας καὶ τὰς ἀρχὰς ὁμοῦ παρεχομένην τοῖς περὶ τῶν αἰσθητῶν διανοήμασιν ἀφ' ἑαυτῆς.

Ὁ μὲν τοίνυν νοητὸς τῶν νοερῶν πάντων βασιλεὺς καὶ τὰς πρωτίστας καὶ μετρούσας τὰ ὅλα παρ' ἑαυτῷ προφαίνων αἰτίας, κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ παντελῆ τριάδα καὶ τὰ ἄλλα πάντα μέχρι καὶ τῶν ἐσχάτων ὁρίζει καὶ τὰς ἀφ' ἑαυτοῦ προόδους τριπλασιάζει τῶν θεῶν, ὥστε τρεῖς μὲν ἀπογεννᾶν διακόσμους, ἕκαστον δὲ αὐτῶν εἰς μίαν ἀναφέρειν μονάδα καὶ νοητὴν ὑπεροχήν· διὰ τοῦτο τρεῖς μὲν ὑπέστησε τὰς συναγωγοὺς τῶν νοερῶν πάντων αἰτίας, τρεῖς δὲ τὰς συνεκτικάς, τρεῖς δὲ τὰς τελεσιουργούς, ἐπὶ πάντα τὸ τριαδικὸν ἐκτείνων φῶς καὶ τὸ τέλειον ἐν ταῖς προόδοις ἐπιλάμπων τῶν οἰκείων γεννημάτων, εἰς ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν πάντων διακρινομένων. Ὁ δὲ αὖ δημιουργός τε καὶ πατήρ, μιμούμενος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα καὶ προπάτορα, πρὸς ὃν καὶ τὴν ὅλην ἀνατείνει νόησιν, τοῦτο ὢν ἐν τοῖς νοεροῖς ὅπερ ἐκεῖνος ἐν τοῖς νοητοῖς, καὶ συμπεραίνων τὸ τῶν νοερῶν πατέρων γένος, ὥσπερ αὖ ἐκεῖνος συγκλείει τὸν πατρικὸν τῶν νοητῶν βυθόν, τρεῖς ἀφ' ἑαυτοῦ παράγει διακόσμους θεῶν, καὶ ὥσπερ αἱ ὁλικαὶ πρόοδοι τριαδικῶς ἀπ' ἐκείνου διῃρέθησαν, οὕτως αἱ μερικαὶ κατὰ τὴν τριάδα τελειοῦνται διὰ τοῦτον. Καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς μὲν αἱ τάξεις αἱ ἀπ'

21 = *Tim.* 41 A 7; *Pol.* 273 B 1-2 || 25-26 = *Or. Chald.*, fr. 18 des Places, p. 18 Kroll.

11 ἐν αὐτῷ ο : ἐν ταυτῶι P.



qui proviennent du démiurge, mais chacune procède selon la finalité qui lui convient : l'une est seulement hypercosmique, l'autre encosmique, et la restante, intermédiaire d'une certaine façon entre ces deux. Et elles ont reçu le caractère triple directement de la cause paternelle, tandis que, pour chacune, le caractère propre de son existence et de son abaissement progressif, elle le doit aux principes divisés. En effet, elles n'ont pas une existence égale en dignité comme c'est le cas des monades mathématiques dans le nombre trois, et leur différence de dignité n'est pas non plus désordonnée, mais elles doivent aux causes premières la diversité de leur être dégradé et l'ordre de leur engendrement. Et ainsi, les dieux-chefs ont reçu parmi ces dieux le rang le plus élevé et, d'une manière transcendante, la causalité de ce qui procède à partir d'eux ; les dieux séparés du monde ont reçu le deuxième rang, parce qu'ils sont soumis aux dieux-chefs, mais sont à la tête des dieux encosmiques ; et les dieux encosmiques ont reçu le troisième rang, parce qu'ils sont élevés par les dieux séparés du monde, et unis par les dieux-chefs aux dieux intellectifs.

## <16>

### [*Le caractère psychique, propriété des dieux séparés du monde*]

Comment les dieux qui sont dans le monde et toutes les classes encosmiques participent des dieux-chefs, c'est ce que nous avons dit plus haut. Quant aux dieux séparés du monde, qui commandent le Tout, chacun possède la capacité d'agir selon la mesure qui lui convient, et spécialement tous ceux qui peuvent suivre les puissances élévatrices des dieux-chefs. En effet, même chez les dieux intelligibles, nous voyons que l'opération est double, l'une coordonnée aux objets de leur

ἐκείνου, πρόεισι δὲ ἑκάστη κατὰ τὸ προσῆκον ἑαυτῇ τέλος· καὶ ἡ μὲν ὑπερκόσμιός ἐστι μόνον, ἡ δὲ ἐγκόσμιος, ἡ δὲ [καὶ] μέση πώς ἐστιν ἀμφοῖν. Καὶ τὸ μὲν τριπλοῦν ἔλαχον προσεχῶς ἀπὸ τῆς πατρικῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴδιον ἑκάστῃ τῆς ὑπάρξεως ἀπὸ τῶν διωρισμένων ἀρχῶν καὶ τῆς κατὰ μέτρα προϊούσης ὑφέσεως. Οὔτε γὰρ ἰσότιμον ἔχουσι τὴν ὑπόστασιν, ὥσπερ αἱ μαθηματικαὶ μονάδες ἐπὶ τῆς τριάδος, οὐδὲ ἄτα|κτον τὴν τῆς ἀξίας διαφοράν, ἀλλὰ τό τε τῆς ὑφειμένης οὐσίας διάφορον καὶ τὸ τεταγμένον τῆς ἀπογεννήσεως ἀπὸ τῶν αἰτίων παραδέχονται τῶν πρώτων. Καὶ οὕτως οἱ μὲν ἡγεμονικοὶ τὴν ἀνωτάτω τάξιν ἐν αὐτοῖς ἐκληρώσαντο καὶ τὴν ἐξῃρημένην αἰτίαν τῶν προϊόντων· οἱ δὲ ἀπόλυτοι τὴν δευτέραν, ὑποτεταγμένοι μὲν τοῖς ἡγεμονικοῖς, ἐποχούμενοι δὲ τοῖς ἐγκοσμίοις· οἱ δὲ ἐγκόσμιοι τὴν τρίτην, ἀναγόμενοι μὲν διὰ τῶν ἀπολύτων, ἐνιζόμενοι δὲ ὑπὸ τῶν ἡγεμονικῶν πρὸς τοὺς νοεροὺς θεούς.

⟨ις'⟩

Ἀλλ' ὅπως μὲν τῶν ἡγεμονικῶν μετέχουσι θεῶν οἵ τε ἐν τῷ κόσμῳ θεοὶ καὶ πάντα τὰ ἐγκόσμια γένη, πρότερον εἴπομεν. Τῶν δὲ ἀπολύτων ἀρχόντων τοῦ παντὸς ἕκαστα κατὰ τὸ προσῆκον ἑαυτοῖς μέτρον ἀπολαύει τῆς ἐνεργείας, καὶ μάλισθ' ὅσα συνέπεσθαι δύναται ταῖς ἀναγωγοῖς αὐτῶν δυνάμεσι. Διττὴν γὰρ κἀν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς ὁρῶμεν τὴν ἐνέργειαν, τὴν μὲν συντεταγμένην τοῖς

20 πρότερον : supra, cap. 4.

2 τέλος $P^2$ : τέλεως P || 3 καὶ[1] seclusimus : habet P || 5 ἑκάστῃ nos : ἑκάστη P || 7 μαθηματικαὶ nos : μαθητικαὶ P || 16 ὑπὸ nos : ἀπο (sic) P || 18 ις' nos : ad p. 75.9 marg. scr. P.



providence, l'autre transcendante et séparée[1]. Selon donc la première opération, ces dieux guident les êtres sensibles, leur font accomplir leur mouvement circulaire et les convertissent vers eux-mêmes ; selon l'autre, ils suivent les dieux séparés du monde et, avec eux, s'élèvent vers la nature intelligible.

Pour cette raison, l'Étranger d'Élée admettait une double révolution[2], c'est-à-dire une pour le monde entier et une pour chacun des dieux qui sont en lui : de fait, tant le soleil que chacun des astres dans le ciel sont <mus> selon l'une et l'autre révolution, l'intellective et l'encosmique, ou, si tu préfères parler ainsi, selon la révolution qui met en mouvement les êtres inférieurs et selon celle qui les fait monter avec les dieux séparés du monde. Et en outre nos âmes et tout ce qui a une vie séparable des corps, vit tantôt selon ce voyage ascendant, tantôt selon l'autre, et tantôt chemine de la jeunesse vers la vieillesse, parce que nous nous écartons de la vie puissante et immaculée pour nous laisser emmener vers la terre et le monde de la génération, tantôt, à l'inverse, de la vieillesse vers la jeunesse, pour la raison que nous nous laissons entraîner vers la forme d'opération puissante, intellective et séparée[3] ; c'est pourquoi aussi ce qu'il y a de corporel en nous disparaît petit à petit ainsi que le poids qui nous tire en arrière[4] et nous rend inséparables du Tout, tandis que ce qu'il y a d'incorporel et d'immatériel se met à briller et s'emplit des dieux qui sont les chefs de cette sorte de vie.

Si tu veux, établissons la même conclusion aussi à partir de ce qui est écrit dans le *Phèdre*. Dans ce texte donc, Socrate dit que l'âme, *étant parfaite et ailée, voyage là-bas et administre l'univers entier*[5] : or, si cela appartient à notre âme lorsqu'elle est parvenue au plus haut sommet de la vie bien-

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 165-166.

5. Même citation de *Phèdre* 246 B 7-C 2, avec la même variante μετεωροπολεῖν pour μετεωροπορεῖν, dans *Théol. plat.* IV 5, p. 19.15-17 et n. 4 (p. 127 des *Notes complémentaires*) qui rassemble les principaux témoins de cette variante.

προνοουμένοις, τὴν δὲ ἐξῃρημένην καὶ χωριστήν. Κατὰ μὲν οὖν τὴν ἑτέραν ποδηγετοῦσι τὰ αἰσθητὰ καὶ ἀνακυκλοῦσι καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστρέφουσι, κατὰ δὲ τὴν ἑτέραν συνέπονται τοῖς ἀπολύτοις καὶ μετ' αὐτῶν ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀνάγονται φύσιν.

Καὶ διὰ τοῦτο ὁ Ἐλεάτης ξένος διττὰς ἐποίει τὰς περιόδους καὶ τοῦ κόσμου παντὸς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν ἑκάστου· καὶ γὰρ ἥλιον καὶ ἕκαστον τῶν ἐν οὐρανῷ κατ' ἀμφοτέρας εἶναι τὰς ἀνακυκλήσεις, τὴν νοερὰν καὶ τὴν ἐγκόσμιον, ἤ, εἰ βούλει λέγειν, τήν τε κινητικὴν τῶν δευτέρων καὶ τὴν συνανιοῦσαν τοῖς ἀπολύτοις. Καὶ μὴν καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς καὶ πάντα τὰ χωριστὴν ἔχοντα σωμάτων ζωήν, τοτὲ μὲν κατ' ἐκείνην ζῆν τὴν ἀναγωγὸν πορείαν, τοτὲ δὲ κατὰ ταύτην, καὶ νῦν μὲν ἐκ νεότητος ἐπὶ γῆρας ὁδεύειν, ἐπειδὴ τῆς μὲν ἀκμαίας καὶ ἀχράντου ζωῆς ἀπέστημεν, εἰς δὲ γῆν φερόμεθα καὶ γένεσιν, τοτὲ δὲ ἀνάπαλιν ἀπὸ γήρως ἐπὶ νεότητα, διότι πρὸς τὸ ἀκμαῖον καὶ νοερὸν καὶ ἀφειμένον εἶδος τῆς ἐνεργείας περιαγόμεθα· διὸ καὶ τὸ σωματοειδὲς ἡμῶν ἀφανίζεται κατὰ μικρὸν καὶ ὅσον ἡμᾶς ὀπισθοβαρεῖς ἀπεργάζεται καὶ ἀχωρίστους ἀποφαίνει τοῦ παντός, τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἄϋλον ἀναλάμπει καὶ πληροῦται τῶν ἡγεμόνων τῆς τοιαύτης ζωῆς θεῶν.

Εἰ δὲ βούλει, καὶ ἀπὸ τῶν ἐν Φαίδρῳ γεγραμμένων τὸ αὐτὸ συλλογιζώμεθα. | Λέγει τοίνυν καὶ ἐν ἐκείνοις ὁ Σωκράτης τελέαν οὖσαν τὴν ψυχὴν καὶ ἐπτερωμένην μετεωροπολεῖν τε καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον διακοσμεῖν· καὶ ὅτι τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ τοῦτό ποτε καὶ ὅταν εἰς τὸ ἀκρότατον ἀφίκηται τῆς εὐδαίμονος ζωῆς ὑπάρχει, τοῖς δὲ κρείττοσιν ἡμῶν γένεσι

6-23 cf. *Pol.* 269 E 1-270 A 8 || 26-28 = *Phaedr.* 246 B 7-C 2.

7 αὐτῷ P² : αὐτῶν P.



heureuse, à bien plus forte raison cela appartient-il aux classes d'êtres qui nous sont supérieures et aux dieux eux-mêmes ; de fait, c'est grâce aux dieux que nos âmes parviennent à cette fin et à cette béatitude véritable[1].

De quelle autre origine donc et de quelles causes penses-tu que vienne à nous et aux êtres qui, dans le monde, nous sont supérieurs, l'opération aisée et qui a autorité[2] sur tout l'univers, sinon des dieux séparés du monde ? En effet, chacun des dieux encosmiques a reçu d'administrer son propre lot et la propre série qu'il commande et qu'il a fait venir à l'existence relativement à lui selon la volonté du Père (car le démiurge a subordonné à chacun des dieux encosmiques des troupes de démons et des âmes particulières, comme Timée le dit[3]), mais agir sur le monde entier est un bien surnaturel et qui appartient en propre au commandement transcendant des dieux supracélestes. C'est donc à partir de ces dieux-là que cette activité parvient aux dieux encosmiques et à nos âmes. Sinon, comment un être particulier peut-il étendre sa propre opération sur l'univers ? Et comment, abandonnant son caractère divisé, peut-il changer son mode de vie ? En effet, ce qui agit sur le Tout se met en dehors de la vie particulière. Eh bien donc, ce bien divin disons qu'il ne vient aux êtres encosmiques d'aucune autre origine que de ces dieux-là qui ont installé leur royaume immédiatement au-dessus du monde. De même donc que la procession par voie de similitude et <la> conversion selon l'assimilation aux causes sont données par les dieux-chefs assimilateurs[4] à tous les êtres, à savoir aux dieux célestes, à nous-mêmes et aux classes intermédiaires, de même aussi le fait d'être séparé des êtres particuliers, le caractère aisé et le fait de se porter spontanément par ses opérations vers un grand nombre d'êtres, est un caractère distinctif des dieux séparés du monde qui ont rang de chefs[5].

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 166-167.

5. Dans le grec, ces dieux sont désignés par la formule : τῶν ἀπολύτων ἡγεμόνων, où nous croyons que le mot ἡγεμόνων spécifie une classe parmi les dieux séparés du monde : ceux qui, parmi ces dieux, ont le rang de chefs, cette formule revient *infra*, p. 82.16 et 87.8-9.

καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς πολλῷ μειζόνως πάρεστι· καὶ γὰρ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς δι' ἐκείνους ἡ τεῦξις τοῦ τοιούτου τέλους καὶ τῆς ἀληθινῆς ταύτης μακαριότητος.

Πόθεν οὖν ἄλλοθεν οἴει καὶ ἐκ ποίων αἰτιῶν ἐφήκειν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἡμῶν κρείττοσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὴν εὔλυτον καὶ ἐνεξουσιάζουσαν τοῖς ὅλοις ἐνέργειαν ἢ ἐκ τῶν ἀπολύτων θεῶν; Ἕκαστος μὲν γὰρ τῶν ἐγκοσμίων τὸν ἑαυτοῦ κατευθύνειν ἔλαχε κλῆρον καὶ τὴν οἰκείαν σειράν, ἧς ἄρχει καὶ ἣν περὶ αὐτὸν ὑπεστήσατο κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν (καὶ γὰρ δαιμόνων ἀγέλας καὶ ψυχὰς μερικὰς ὑπέταξεν ἑκάστοις ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει)· τὸ δὲ εἰς ἅπαντα τὸν κόσμον ἐνεργεῖν ὑπερφυές ἐστιν ἀγαθὸν καὶ τῆς ἐξῃρημένης τῶν ὑπερουρανίων ἡγεμονίας ἴδιον. Ἀπ' ἐκείνων τοίνυν καὶ τοῖς ἐγκοσμίοις ἐφήκει θεοῖς καὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς. Ἢ πῶς τὸ μερικὸν εἰς τὸ ὅλον διατείνει τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν, πῶς δὲ τῆς αὐτοῦ διῃρημένης ἰδιότητος ἀποστὰν ἀλλάττεται τὴν ζωήν; Τὸ γὰρ πρὸς τὸ πᾶν ἐνεργοῦν τῆς ἐν μέρει κατατεταγμένης ἐξίστησιν ἑαυτό. Τοῦτο δὴ οὖν τὸ θεῖον ἀγαθὸν μηδαμόθεν φῶμεν ἀλλαχόθεν παρεῖναι τοῖς ἐγκοσμίοις ἢ ἀπὸ τῶν θεῶν τούτων, τῶν προσεχῶς ὑπὲρ τὸν κόσμον ἱδρυσαμένων τὴν ἑαυτῶν βασιλείαν. Ὥσπερ οὖν ἡ δι' ὁμοιότητος πρόοδος τοῖς πᾶσι καὶ ⟨ἡ⟩ κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὰς αἰτίας ἐπιστροφὴ παρὰ τῶν ἡγεμόνων τῶν ἀφομοιωτικῶν ἐνδίδοται, καὶ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς καὶ ἡμῖν καὶ τοῖς μεταξὺ γένεσιν, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἀφειμένον ἀπὸ τῶν μερικῶν καὶ τὸ εὔλυτον καὶ τὸ ἐπὶ πολλὰ ταῖς ἐνεργείαις αὐτεξουσίως φερόμενον σύνθημα τῶν ἀπολύτων ἐστὶν ἡγεμόνων.

10-12 cf. *Tim.* 41 D 8-E 1.

17 αὑτοῦ nos : αὐτοῦ P || 23 ἡ² addidimus : om. P || 24 ἐπιστροφὴ nos : ἐπιστροφὴν P.



Mais en voilà assez au sujet de la providence qui descend de ces dieux sur tous les êtres et au sujet des biens qu'ils offrent à leurs inférieurs ; ajoutons maintenant à ce que nous avons déjà dit, la propriété caractéristique de leur être selon laquelle ils ont reçu en lot ce rang-là. Ainsi donc[1], des dieux intellectifs dépend un intellect immatériel et divin (cet intellect est l'intellect séparé et total), et c'est justement pour cela que ces dieux sont appelés intellectifs. En effet, en ce qui concerne leurs existences, ils sont *au-delà de l'être* et de la multiplicité et, en ce qui concerne les participations qui ont reçu leur illumination, ils sont appelés ceux qui donnent la similitude à cette procession. Et de fait, si l'on admet que ces dieux ont des existences intellectives et qu'ils ont des puissances parfaites, puisque le tout dernier des participants est un intellect et que la propriété intellective définit leur être tout entier, ils ont reçu cette dénomination. D'autre part, ce qui participe aux dieux encosmiques, c'est à titre premier la nature intellective, c'est aussi une âme immaculée, c'est enfin une portion du monde avec laquelle les dieux font du Tout un vivant, doté d'intellect et divin, et non seulement ils font briller leur éclat jusque sur les corps, mais encore ils leur donnent une trace de leur propriété caractéristique. Force est donc que les mondes de dieux intermédiaires entre ces deux jouissent, plus que les dieux intellectifs, de certaines additions et des processions vers les participants, mais qu'ils soient plus unifiés et plus simples que les dieux encosmiques ; en effet, les dégradations des êtres divins multiplient les réceptacles qui dépendent d'eux. Et donc ces dieux, en plus de la propriété intellective, ont sans doute acquis la nature psychique, de telle sorte que, par leur incorporéité, ils possèdent purement le caractère hypercosmique, tandis que, par leur caractère psychique, ils sont plus nombreux que les dieux intellectifs.

De fait, selon la deuxième façon de parler[2], puisque l'âme apparaît dans les intellectifs et puisque l'unique source des

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 167-168.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν περὶ τῆς ἀπ' αὐτῶν προνοίας εἰς ἅπαντα καθηκούσης καὶ τῶν ἀγαθῶν ὧν δωροῦνται τοῖς ὑφειμένοις· τὸ δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτῶν, καθ' ὃ τὴν τάξιν ταύτην κεκλήρωνται, προσθῶμεν τοῖς προειρημένοις. | Τῶν μὲν τοίνυν νοερῶν θεῶν νοῦς ἄϋλος ἐξήρτηται καὶ θεῖος· ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ χωριστὸς νοῦς καὶ ὅλος, διὸ καὶ νοεροὶ προσαγορεύονται. Κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἑαυτῶν ὑπάρξεις οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πλήθους ὄντες, κατὰ δὲ τὰς μεθέξεις τὰς ὑποδεξαμένας αὐτῶν τὴν ἔλλαμψιν τῆς τοιαύτης προόδου ὁμοιωτικοὶ καλούμενοι. Καὶ γὰρ εἰ νοερὰς ἔχουσιν ὑποστάσεις καὶ εἰ δυνάμεις τελείας, ἐπειδὴ τῶν μετεχόντων τὸ ἔσχατον νοῦς ἐστι καὶ τὸ νοερὸν ἰδίωμα τὴν ὅλην αὐτῶν οὐσίαν ἀφορίζει, ταύτην ἔλαχον τὴν ἐπωνυμίαν. Τῶν δὲ ἐγκοσμίων θεῶν μετέχει μὲν ἡ νοερὰ φύσις πρώτως, μετέχει δὲ καὶ ἄχραντος ψυχή, μετέχει δὲ καὶ τοῦ κόσμου μερίς, μεθ' ἧς τὸ ὅλον ἀποτελοῦσι ζῷον νοερὸν καὶ θεῖον, καὶ μέχρι τῶν σωμάτων τὴν ἑαυτῶν ἐλλάμψαντες αἴγλην καὶ δόντες καὶ τούτοις τῆς ἑαυτῶν ἰδιότητος ἴχνος. Ἀνάγκη τοίνυν τοὺς μέσους ἀμφοτέρων διακόσμους προσθήκαις μέν τισι χαίρειν μᾶλλον τῶν νοερῶν καὶ ταῖς εἰς τὰ μετέχοντα προόδοις, ἑνικωτέρους δὲ καὶ ἁπλουστέρους εἶναι τῶν ἐγκοσμίων· αἱ γὰρ ὑφέσεις τῶν θείων οὐσιῶν πληθύουσι τὰς ἐξηρτημένας ὑποδοχάς. Οὐκοῦν μετὰ τῆς νοερᾶς ἰδιότητος τὴν ψυχικὴν προσειληφότες ἂν εἶεν δύναμιν, ἵνα τῷ μὲν ἀσωμάτῳ καθαρῶς τὸ ὑπερκόσμιον ἔχωσι, τῷ δὲ ψυχικῷ τῶν νοερῶν πλεονάζωσι.

Καὶ γὰρ αὖ καὶ καθ' ἑτέραν τῶν λόγων ὁδὸν ἐν τοῖς νοεροῖς ψυχῆς ἀναφανείσης καὶ τῆς μιᾶς πηγῆς τῶν

8 = *Resp.* VI 509 B 9.

7 μὲν γὰρ (s.u. scr.) P² : om. P || 10 ὁμοιωτικοὶ nos : ὁμοι (sic) P ὁμοιωματικοὶ (marg. scr. ωματικοὶ) P² || 24 ἐξηρτημένας nos : ἐξηρημένας P.



âmes universelles fait venir à l'existence toutes choses avec le démiurge[1], comment n'est-il pas nécessaire que les dieux hypercosmiques participent aussi à la propriété psychique ? En effet, les dieux qui sont divisés dans le monde, ne sont pas remplis de l'âme unitaire directement, mais par l'intermédiaire de certaines autres âmes plus universelles, inséparables de la monade et qui ont une vie éternelle. C'est donc à partir de là-bas, c'est-à-dire du *cratère* des âmes[2], que l'âme est présente non seulement chez les dieux-chefs mais aussi chez les dieux séparés du monde. Aussi bien, comme le dit Socrate dans le *Philèbe*, Zeus, le démiurge, a-t-il en lui *une âme royale et un intellect royal selon son rang de cause*[3], et puisqu'il engendre par tout lui-même les dieux qui commandent les êtres hypercosmiques et les êtres encosmiques, force est, je pense, qu'il leur donne part à la propriété intellective et à la propriété psychique.

Mais les dieux hypercosmiques, parce qu'ils sont apparus en premier, ont davantage part à l'être intellectif, et c'est pour cela que le caractère psychique en eux est sous un mode caché, tandis que ceux qui ont reçu le rang intermédiaire font désormais voir la propriété psychique, parce qu'ils sont venus à l'existence avec davantage de distinction ; et enfin les dieux encosmiques font voir complètement cette propriété[4] ; d'ailleurs l'intellect est, comme on le sait, sous un mode caché dans les tout premiers dieux intellectifs, il a commencé à se manifester dans les intermédiaires, et c'est dans les tout derniers qu'il brille de tout son éclat[5]. Et les premiers, parce qu'ils sont parfaitement hypercosmiques, font ruisseler sur eux la nature de l'âme à partir du cratère intellectif ou de l'âme royale[6] qui est dans le démiurge, et ils ont établi en eux-mêmes une autre monade à la tête des classes divisées des âmes, tandis que les dieux séparés du monde et qui désormais partagent le même type d'être que les dieux encosmiques, reçoivent leur caractère psychique de deux origines, à savoir de la source des animations universelles et du principe assimilateur ; et enfin les dieux encosmiques reçoivent les

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.

ὅλων ψυχῶν καὶ τῷ δημιουργῷ τὰ πάντα συνυφιστάσης, πῶς οὐκ ἀνάγκη καὶ τῆς ψυχικῆς ἰδιότητος μετέχειν τοὺς ὑπερκοσμίους; Οὐ γὰρ ἀμέσως οἱ περὶ τὸν κόσμον διῃρημένοι τῆς ἑνιαίας πληροῦνται ψυχῆς, ἀλλὰ διὰ μέσων ἄλλων ὁλικωτέρων καὶ ἀνεκφοιτήτων τῆς μονάδος καὶ αἰωνίαν ἐχουσῶν ζωήν. Ἐκεῖθεν τοίνυν καὶ τοῖς ἡγεμονικοῖς ἡ τῆς ψυχῆς παρουσία καὶ τοῖς ἀπολύτοις, ἀπὸ τοῦ κρατῆρος τῶν ψυχῶν. Ἐπεὶ καὶ ὁ δημιουργὸς Ζεύς, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης, βασιλικὴν μὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λό|γον, καὶ καθ' ὅλον ἑαυτὸν ἀπογεννῶν τοὺς ἀρχικοὺς τῶν ὑπερκοσμίων καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεούς, πάντως δήπου καὶ τῆς νοερᾶς αὐτοῖς καὶ τῆς ψυχικῆς μεταδίδωσιν ἰδιότητος.

Ἀλλ' οἱ μὲν ὑπερκόσμιοι πρώτως ἐκφανέντες πλείονος μετέχουσι τῆς νοερᾶς οὐσίας, διὸ καὶ τὸ ψυχικὸν ἐν αὐτοῖς κρυφίως ἐστίν, οἱ δὲ τὴν μέσην κληρωσάμενοι τάξιν προφαίνουσιν ἤδη τὴν ἰδιότητα τὴν ψυχικήν, μετὰ διακρίσεως πλείονος ὑποστάντες, οἱ δὲ ἐγκόσμιοι καὶ παντελῶς αὐτὴν ἐξέφηναν· ἐπεὶ καὶ ὁ νοῦς κρυφίως μὲν ἦν ἐν τοῖς πρωτίστοις νοεροῖς, προεφαίνετο δὲ ἐν τοῖς μέσοις, ἐν δὲ τοῖς ἐσχάτοις ἐξέλαμψεν. Καὶ οἱ μὲν ὑπερκόσμιοι τελέως ὄντες ἐποχετεύονται μὲν τὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν ἀπὸ τοῦ νοεροῦ κρατῆρος ἢ τῆς βασιλικῆς ἐν τῷ δημιουργῷ ψυχῆς, προεστήσαντο δὲ ἄλλην ἐν ἑαυτοῖς μονάδα τῶν μεριζομένων ψυχικῶν γενῶν· οἱ δὲ ἀπόλυτοι καὶ τοῖς ἐγκοσμίοις κοινωνοῦντες ἤδη τῆς οὐσίας διχόθεν ἔχουσι τὸ ψυχικόν, ἔκ τε τῆς πηγῆς τῶν ὅλων ψυχώσεων καὶ τῆς ἀφομοιωτικῆς ἀρχῆς· λοιποὶ δὲ

8 = *Tim.* 41 D 4 || 9-11 = *Phil.* 30 D 1-3 || 21 ἦν : cf. *Plat. Theol.* V 5, p. 21.11-22.2.

10 αὐτῷ nos : αὐτῶι P || 24 νοεροῦ coniecit Taylor : νοητοῦ P.



illuminations de tous les dieux qui leur sont antérieurs. C'est pourquoi ces dieux exercent leur pouvoir sur le Tout, imitant ainsi les dieux séparés du monde ; au moyen des formes, ils mettent en ordre les choses d'ici-bas, et au moyen des modèles intellectifs, ils les rendent semblables, imitant ainsi les dieux-chefs ; et ils déversent toute la vie inséparable du corps, en installant à l'avance une image de l'unique source des âmes et en se rattachant à elle[1].

En bref, puisque tous les genres destinés à la génération des âmes sont mélangés par le démiurge dans la source des âmes, les diverses classes d'âmes présentent immédiatement, les unes tel genre, les autres tel autre ; et chez les unes, ce qui domine sur les autres genres, c'est l'être, chez les autres, c'est l'identité, chez les autres enfin, l'altérité[2]. Et les unes, qui sont connaturelles aux dieux assimilateurs, ont reçu la totalité de leur existence selon l'être, c'est pourquoi elles sont proches de l'existence intellective, et, dans la classe des âmes, elles ont reçu en lot la supériorité intelligible et cachée ; les autres, qui sont coordonnées aux dieux séparés du monde, donnent à leur propre procession le caractère de l'identité, c'est pourquoi elles sont venues à l'existence avec les dieux qui relient et rassemblent les hypercosmiques et les encosmiques ; les autres enfin, qui sont divisées comme les dieux encosmiques, définissent leur être propre selon l'altérité, et c'est pour cela que le démiurge, lorsqu'il crée <l'>âme du Tout, est dit *harmoniser* l'altérité avec les autres genres *par force*. Et d'ailleurs, dans les choses d'ici-bas, la fragmentation, l'unification résultant d'un accord et l'opération qui se déroule dans le temps, n'existent que parce que l'altérité a brillé de tous ses feux, tandis que là-bas il y a l'être et l'identité en qui résident la vie éternelle et l'unité des puissances.

Assez là-dessus. De ce qui a été dit, déduisons que l'intellect, l'être intellectif et la vie intellective dépendent des dieux séparés du monde, et que, en eux, se montrent non

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.

οἱ ἐγκόσμιοι πάντων ὑποδέχονται τῶν πρὸ αὐτῶν τὰς ἐλλάμψεις. Διὸ καὶ ἐνεξουσιάζουσι τῷ παντί, μιμούμενοι τοὺς ἀπολύτους· καὶ τοῖς εἴδεσι διακοσμοῦσι τὰ τῇδε καὶ τοῖς νοεροῖς παραδείγμασιν ἀφομοιοῦσι, μιμούμενοι τοὺς ἡγεμονικούς· καὶ πᾶσαν τὴν ἀχώριστον ζωὴν ἀπορρέουσι, τῆς μιᾶς πηγῆς τῶν ψυχῶν εἰκόνα προστησάμενοι καὶ πρὸς ἐκείνην ἑαυτοὺς συνάπτοντες.

Ὅλως δὲ τῶν γενῶν πάντων εἰς τὴν τῶν ψυχῶν ἀπογέννησιν ἐν τῇ πηγῇ τῶν ψυχῶν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κεραννυμένων, αἱ διάφοροι τάξεις τῶν ψυχῶν αἱ μὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχουσιν, αἱ δὲ ἄλλο· καὶ ταῖς μὲν τὸ οὐσιῶδες ἐπικρατεῖ τῶν λοιπῶν, ταῖς δὲ ἡ ταὐτότης, ταῖς δὲ ἡ ἑτερότης. Αἱ δὲ τοῖς ἀφομοιωτικοῖς συμφυεῖς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔλαχον τὴν ὅλην ὑπόστασιν, διὸ καὶ τῆς νοερᾶς ὑπάρξεως ἐγγύς εἰσι καὶ τὴν νοητὴν ὑπεροχὴν καὶ κρύφιον ἐν τῷ γένει κεκλήρωνται τῶν ψυχῶν· αἱ δὲ τοῖς ἀπολύτοις συνταττόμεναι κατὰ τὴν ταὐτότητα χαρακτηρίζουσι τὴν οἰκείαν πρόοδον, | διὸ καὶ τοῖς συνδετικοῖς καὶ συναγωγοῖς τῶν τε ὑπερκοσμίων καὶ τῶν ἐγκοσμίων συνυπέστησαν· αἱ δὲ τοῖς ἐγκοσμίοις συνδιῃρημέναι κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν ἀφορίζουσι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ δημιουργὸς ⟨τὴν⟩ τοῦ παντὸς ψυχὴν ὑφιστὰς τὴν ἑτερότητα λέγεται συναρμόττειν τοῖς ἄλλοις βίᾳ. Καὶ δὴ καὶ ὁ μερισμὸς ἐπὶ τούτων καὶ ἡ δι' ἁρμονίας ἕνωσις καὶ ἡ κατὰ χρόνον ἐνέργεια, τῆς ἑτερότητος ἐκλαμψάσης· ἄνω δὲ οὐσία καὶ ταὐτότης, παρ' αἷς ἡ αἰώνιος ζωὴ καὶ ἡ ἕνωσις τῶν δυνάμεων.

Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τούτων. Συλλογιζώμεθα δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν ἀπολύτων θεῶν νοῦς μὲν ἐξήρτηται καὶ οὐσία καὶ ζωὴ νοερά, προφαίνεται δὲ ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ

22-24 = *Tim.* 35 A 8.

13 δὲ] an μὲν οὖν aut μὲν γὰρ leg.? || 20 τοῖς o : ταῖς P || 22 τὴν addidimus : om. P.



seulement l'âme mais aussi la nature des âmes supracélestes. En effet, ces dieux sont établis au-dessus des dieux célestes qui chevauchent[1] des corps, tout de même qu'ils transcendent les dieux sublunaires qui ont reçu le gouvernement[2] de la matière. Si tel est le genre de ces dieux-là, c'est à bon droit, je pense, qu'ils sont dits appartenir aux mondes de dieux particuliers, tout comme déjà les dieux qui les précèdent[3]. Mais ces derniers sont plus universels, parce que, en eux, le caractère psychique se trouve, comme on vient de le voir, d'une manière cachée, tandis que les dieux séparés du monde présentent plus clairement le caractère particulier dans leurs opérations providentes, parce que la nature psychique est en eux plus évidente, tout comme ce sont les dieux encosmiques qui, parce qu'ils président sur des lots désormais particuliers, révèlent parfaitement l'être psychique ; or les genres universels et indivisibles des dieux ne se sont révélés que jusqu'à l'existence intellective, car l'intellect, de par sa nature propre, est indivisible.

<17>

[*Puissances et opérations des dieux séparés du monde*]

Les dieux séparés du monde qui ont rang de chefs étant donc tels que nous venons de le dire, examinons les multiples espèces de puissances qui appartiennent à cette classe de dieux. Appelons donc *transmettrices*[4], celles qui révèlent aux êtres inférieurs les processions des classes de dieux assimilateurs ; *élévatrices*, celles qui entraînent les classes encosmiques vers l'opération séparée ; *reliantes*, celles qui réalisent la communion des termes extrêmes sur un pied d'égalité ; immaculées, celles qui font radicalement disparaître[5] la matière et font briller l'aisance sur les activités providentes des êtres inférieurs ; perfectrices, celles qui sont pourvoyeuses de perfection pour les êtres encosmiques ; et enfin, fécon-

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 168-169.

ψυχὴ καὶ ἡ φύσις τῶν ὑπερουρανίων ψυχῶν. Ὑπερίδρυνται γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν, οἳ καὶ σώμασιν ἐποχοῦνται, καθάπερ οὗτοι τῶν ὑπὸ σελήνην ἐξῄρηνται καὶ τὴν ὕλην ἐπιτροπεύειν λαχόντων. Εἰ δέ ἐστι τοιοῦτον τὸ γένος αὐτῶν, εἰκότως δήπου τῶν μερικῶν εἶναι λέγονται διακόσμων, ὥσπερ δὴ καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν. Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ὁλικώτεροι, διότι κρυφίως ἦν ἐν αὐτοῖς τὸ ψυχικὸν ἰδίωμα, προφανέστερον δὲ οὗτοι τὸ μερικὸν ἐν ταῖς προνοίαις ἔχουσι, διότι καὶ ἡ ψυχικὴ δύναμις ἐναργέστερόν ἐστιν ἐν τούτοις, ὡς οἵ γε ἐγκόσμιοι καὶ μερικῶν ἤδη κλήρων προέστησαν, τὴν ψυχικὴν οὐσίαν τελέως ἐκφήναντες· τὰ δὲ ὅλα καὶ ἀμέριστα γένη τῶν θεῶν μέχρι τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως ἐξεφάνησαν, νοῦς γὰρ ἀμέριστος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

## ⟨ιζ⟩

Τοιούτων τοίνυν τῶν ἀπολύτων ὄντων ἡγεμόνων νοήσωμεν αὐτῶν τὰς πολυειδεῖς δυνάμεις τῇ τάξει ταύτῃ προσηκούσας· καὶ τὰς μὲν διαπορθμίους καλέσωμεν, ὅσαι τὰς τῶν ἀφομοιωτικῶν γενῶν προόδους ἐκφαίνουσι τοῖς δευτέροις· τὰς δὲ ἀναγωγούς, ὅσαι τὰς ἐγκοσμίους διατάξεις ἀνέλκουσιν εἰς τὴν χωριστὴν ἐνέργειαν· τὰς δὲ συνδετικάς, ὅσαι τὴν κοινωνίαν τῶν ἄκρων ἐξ ἴσου πρυτανεύουσι· τὰς δὲ ἀχράντους, ὅσαι τὴν ὕλην ἄρδην ἀφανίζουσι καὶ τὸ εὔλυτον ἐπιλάμπουσι ταῖς τῶν δευτέρων προνοίαις· τὰς δὲ τελεσιουργούς, ὅσαι τῆς τελειότητός εἰσι χορηγοὶ τοῖς ἐγκοσμίοις· τὰς δὲ

7 ἦν : supra, p. 80.16-17.

13 ἐξεφάνησαν (s.u. scr.) P² : om. P || 15 ιζ' nos : ad p. 79.5 marg. scr. P.



des, celles qui multiplient les processions des êtres inférieurs. C'est selon ces puissances en effet et d'autres encore plus nombreuses et incompréhensibles à nos intellections, que ces dieux président sur les dieux encosmiques et constituent la classe intermédiaire entre celles qui sont transcendantes et celles qui sont coordonnées aux portions du Tout. De plus, il faut doter ces dieux d'opérations[1] en accord avec leurs puissances, c'est-à-dire d'opérations aisées, qui se manifestent partout, qui retranchent tout ce qui est matériel et de l'ordre du corporel, qui présentent une forme immaculée, sans contact, incorporelle, qui convertissent tous les êtres inférieurs vers eux-mêmes et qui font tendre vers la lumière intellective ; et en outre d'opérations qui révèlent les principes transcendants du Tout ; et d'opérations supérieures à celles-ci, celles qui entraînent vers les dieux intellectifs ; et enfin d'opérations encore plus élevées que ces dernières, qui se rattachent aux intellectifs eux-mêmes et qui manifestent *l'être sans couleur, sans figure et sans contact*[2]. Dotons-les encore d'opérations selon une autre classification : les unes agissent sur les dieux inférieurs et rassemblent les hénades divines dans l'unité supérieure au monde, les autres agissent sur les intellects encosmiques et font tendre leurs intellections à partir des intelligibles qui leur sont coordonnés vers les intelligibles tout premiers et transcendant le Tout, les autres enfin élèvent les âmes vers leur unique source, et, parmi celles-ci, les unes guident les âmes divines, les autres président aux classes d'êtres qui nous sont supérieures, les autres enroulent la multiplicité des âmes particulières sur la vie immaculée. En effet, étant là-bas comme des sortes de gardiens de troupeau[3] qui dominent tout ce qui est dans le monde et comme des sortes de démons qui ont rang de dieux[4] qui dirigent immédiatement des dieux, ils guident le voyage vers l'intelligible[5], pour les uns d'une manière, pour les autres d'une autre, selon le rang qui convient à ceux qui s'élèvent. En effet, chaque être participe aux dieux séparés

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 169-170.

γονίμους, ὅσαι πληθύουσι τὰς προόδους τῶν ὑφειμένων. Κατὰ γὰρ ταύτας καὶ ἔτι τούτων πλείους καὶ ταῖς ἡμετέραις νοήσεσιν ἀπεριλήπτους δυνάμεις προεστήκασι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν καὶ συμπληροῦσι τὰ μέσα | τῶν τε ἐξῃρημένων καὶ τῶν συντεταγμένων ταῖς τοῦ παντὸς μοίραις θείων γενῶν. Καὶ μὴν καὶ τὰς ἐνεργείας αὐτῶν συμφώνως ταῖς δυνάμεσιν ἀποδοτέον, εὐλύτους καὶ πανταχοῦ φαινομένας καὶ ἀποκοπτούσας πᾶν τὸ ἔνυλον καὶ σωματοειδὲς καὶ προβαλλομένας τὴν ἄχραντον καὶ ἀναφῆ καὶ ἀσώματον ἰδέαν καὶ ἐπιστρεφούσας πάντα τὰ δεύτερα πρὸς ἑαυτοὺς καὶ ἀνατεινούσας ἐπὶ τὸ νοερὸν φῶς· ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ἐκφαινούσας τὰς ἐξῃρημένας ἀρχὰς τοῦ παντός, καὶ τούτων κρείττους τὰς ἐπὶ τοὺς νοεροὺς θεοὺς ἀνελκούσας, καὶ τούτων ὑψηλοτέρας τὰς τοῖς νοεροῖς αὐτοῖς συναπτομένας καὶ τὴν ἀχρώματον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφῆ οὐσίαν ἐπιδεικνυούσας. Ἔτι τοίνυν κατ' ἄλλον τρόπον, τὰς μὲν περὶ τοὺς δευτέρους θεοὺς ἐνεργούσας καὶ συναγωγοὺς τῶν θείων ἑνάδων ἐπὶ τὴν ἕνωσιν τὴν πρὸ τοῦ κόσμου, τὰς δὲ περὶ τοὺς νοῦς τοὺς ἐγκοσμίους καὶ τὰς νοήσεις αὐτῶν ἀπὸ τῶν συστοίχων νοητῶν ἐπὶ τὰ πρώτιστα καὶ ἐξῃρημένα τοῦ παντὸς ἀνατεινούσας, τὰς δὲ ψυχῶν ἀναγωγοὺς ἐπὶ τὴν μίαν αὐτῶν πηγήν, καὶ τὰς μὲν αὐτῶν τῶν θείων ψυχῶν ἡγουμένας, τὰς δὲ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν ἐφεστώσας, τὰς δὲ καὶ τὰ πλήθη τῶν μερικῶν συνελισσούσας ἐπὶ τὴν ἄχραντον ζωήν. Ἄνωθεν γὰρ οἷον ἀγελάρχαι τινὲς ἐπιβεβηκότες τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσι καὶ οἷον δαίμονες θεοί, θεῶν προσεχῶς ἐξάρχοντες, ἡγοῦνται τῆς ἐπὶ τὸ νοητὸν πορείας τοῖς μὲν ἄλλως, τοῖς δὲ ἄλλως, κατὰ τὴν προσήκουσαν τοῖς ἀναγομένοις τάξιν. Μετέχει μὲν γὰρ ἕκαστα τῶν ἀπολύτων, ἀλλ' ἡ μέθεξις

15-16 = *Phaedr.* 247 C 6-7.



du monde, mais la participation est différente, et elle se fait ou bien selon le divin, le démonique ou le particulier, ou bien selon l'uniforme, l'intellectif ou le psychique. Mais tous les êtres, pour ainsi dire, ont reçu de cette classe de dieux une vie séparée, une opération aisée, une providence surnaturelle et un gouvernement commun.

<18>

[*Les dieux séparés du monde dans le* Phèdre. I.]

Que telle soit donc la définition commune s'appliquant aux dieux séparés du monde. A la suite de ce que nous venons de dire, exposons la doctrine de Platon, d'abord celle qu'il présente dans les dialogues en général, ensuite l'enseignement complet que l'on peut trouver à ce sujet aussi dans le *Parménide*[1].

Ainsi, dans le *Phèdre*, Socrate, *saisi par un dieu*, déploie son intellect sur tous les mondes de dieux les uns à la suite des autres, et contemple, dans une époptie[2], non seulement les processions encosmiques de ces dieux, mais aussi leurs indescriptibles et *bienheureuses apparitions et évolutions* dans le monde ; il divise en trois tous les degrés d'être encosmiques séparés de leurs administrés, et il appelle divins les tout premiers, démoniques, les intermédiaires, tandis qu'il constitue les tout derniers à partir de nos âmes ; et il rattache les âmes individuelles aux démons (c'est pourquoi il dénomme les âmes *accompagnatrices*[3]) et, par l'intermédiaire des démons, il les fait tendre vers le commandement des dieux ; quant aux classes démoniques, il les rattache aux dieux encosmiques (en effet, les démons sont les compagnons de ces dieux-là), et il rapporte à la classe divine séparée

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.

διάφορος, ἢ κατὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον καὶ μερικόν, ἢ κατὰ τὸ ἑνοειδὲς καὶ νοερὸν καὶ ψυχικόν. Ἅπαντα δέ, ὡς εἰπεῖν, τὸ χωριστὸν τῆς ζωῆς καὶ τὸ εὔλυτον τῆς ἐνεργείας καὶ τὸ ὑπερφυὲς τῆς προνοίας καὶ τὸ κοινὸν τῆς ἐπιστασίας ἀπὸ ταύτης ἔλαχε τῆς τάξεως τῶν θεῶν.

## ⟨ιη'⟩

Ὁ μὲν οὖν κοινὸς περὶ τῶν ἀπολύτων θεῶν διορισμὸς ἔστω τοιοῦτος. Ἕπεται δὲ τοῖς προειρημένοις τὴν τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐκφῆναι, πρῶτον ἣν ἐν τοῖς ἄλλοις ἔχει διαλόγοις, ἔπειτα ἣν ἐν τῷ Παρμενίδῃ καὶ περὶ τούτων ἔστιν ἀνευρεῖν παντελῆ διδασκαλίαν.

Ἐν Φαίδρῳ τοίνυν *ἐνθουσιάζων* ὁ Σωκράτης καὶ ἀναπλῶν τὸν ἑαυτοῦ νοῦν εἰς τὴν ὅλην τῶν θείων διακόσμων συνέχειαν, καὶ οὐ μόνον τὰς ἐγκοσμίους αὐτῶν προόδους, ἀλλὰ καὶ τὰς περὶ τὸν κόσμον ἀπεριηγήτους καὶ *μακαρίας θέας τε καὶ διεξόδους* ἐποπτεύων, τριχῇ μὲν διαιρεῖται πάσας τὰς ἐν τῷ κόσμῳ χωριστὰς ὑποστάσεις ἀπὸ τῶν διοικουμένων, καὶ θείας μὲν τὰς πρωτίστας, δαιμονίας δὲ τὰς μέσας ἀποκαλεῖ, | τὰς δὲ ἐσχάτας ἀπὸ τῶν ἡμετέρων συμπληροῖ ψυχῶν· καὶ ἐξάπτει [μὲν] τὰς μὲν μεριστὰς ψυχὰς τῶν δαιμόνων (διὸ καὶ *συνοπαδοὺς* αὐτὰς προσαγορεύει) καὶ διὰ μέσων τῶν δαιμόνων ἐπὶ τὴν θείαν ἡγεμονίαν ἀνατείνει, τὰς δὲ δαιμονίας τάξεις τῶν θεῶν τῶν ἐγκοσμίων (τούτων γάρ εἰσιν οἱ δαίμονες ὀπαδοί), ταύτας δὲ τὰς θείας ὅλας

12 = *Phaedr.* 241 E 5 || 16-20 = *ibid.* 246 E 4-247 A 4; 248 A 1-B 1 || 22 = *ibid.* 248 C 3.

6 ιη' marg. scr. $P^{x}$ || 14 τὰς $P^{2}$ : τοὺς P || 15 περὶ P : ὑπὲρ coniecit Taylor || 17 διαιρεῖται] an διαιρεῖ τὰς leg.? || 21 μὲν[1] seclusimus : habet P || 22 συνοπαδοὺς] an <θεῶν> συνοπαδοὺς leg.?



du monde ces commandements universels divins, les troupeaux des démons et les chœurs des âmes individuelles, et ainsi, dit-il, l'armée triadique des dieux encosmiques, élevée par la classe des dieux séparés du monde vers les dieux intellectifs et vers les dieux intelligibles, est rattachée aux causes toutes premières.

Donc tous les dieux séparés du monde, qui, pour l'esprit de l'homme, constituent une multiplicité insaisissable et innombrable, Platon les définit, dans ce dialogue, selon la mesure de la dodécade. Et, bien que ceux des Théologiens qui ont écrit à leur sujet quelque chose qui compte, n'aient pas été capables de définir leur nombre total, à la différence de ce qui arrive dans le cas de la multiplicité des principes, soit ceux des dieux intellectifs, soit ceux des dieux intelligibles[1], néanmoins Platon a pensé que le nombre douze convient aux dieux séparés du monde, en tant qu'il est complet, formé à partir des nombres tout premiers et constitué de nombres parfaits[2], et il a embrassé toutes leurs processions au moyen de cette mesure[3]. En effet, il rapporte toutes les classes de ces dieux et leurs propriétés caractéristiques à cette dodécade, et il les détermine par elle.

De nouveau, ayant divisé la dodécade en deux monades et une décade, Platon fait dépendre toutes choses de ces deux monades et présente chacune d'entre elles comme opérant selon son mode d'existence sur la monade qui la suit ; et il appelle la première jovienne, tandis qu'il dénomme l'autre Hestia[4]. Il mentionne aussi d'autres commandements plus particuliers et qui constituent la décade susdite, par exemple ceux d'Apollon, d'Arès ou d'Aphrodite, en rattachant le mode de vie divinatoire au commandement d'Apollon, le mode de vie amoureux à celui d'Aphrodite, le mode de vie qui divise à celui d'Arès[5]. De fait, c'est de là que viennent les

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 170-172.

ἡγεμονίας καὶ τὰς δαιμονίας ἀγέλας καὶ τοὺς χοροὺς τῶν μερικῶν ψυχῶν εἰς τὴν ἀπόλυτον ἀναπέμπει διακόσμησιν, καὶ ὑπὸ ταύτης ἀναγομένην τὴν τριαδικὴν τῶν ἐγκοσμίων στρατιὰν ἐπί τε τοὺς νοεροὺς θεοὺς καὶ τοὺς νοητοὺς συνάπτεσθαι ταῖς πρωτίσταις φησὶν αἰτίαις.

Τοὺς τοίνυν ἀπολύτους πάντας θεοὺς ἀπερίληπτον ἔχοντας πλῆθος καὶ ταῖς ἀνθρωπίναις ἐπιβολαῖς ἀναρίθμητον, ἐνταῦθα κατὰ τὸ τῆς δωδεκάδος μέτρον ἀφορίζει. Καίτοι γε οὔτε τῶν θεολόγων ὅσοι τι περὶ αὐτῶν γεγράφασιν ὁρίσαι δεδύνηνται τὸν ὅλον αὐτῶν ἀριθμόν, ὥσπερ τὸ ἀρχικὸν πλῆθος ἢ τὸ τῶν νοερῶν θεῶν ἢ τὸ τῶν νοητῶν· ἀλλ' ὅ γε Πλάτων τὸν δυωδεκάδος ἀριθμὸν προσήκειν ὑπέλαβε τοῖς ἀπολύτοις θεοῖς ὡς παντελῆ καὶ ἐκ τῶν πρωτίστων ἀριθμῶν ἀποτελεσθέντα καὶ ἐκ τῶν τελείων συμπληρούμενον, καὶ πάσας τὰς προόδους αὐτῶν ἐν τούτῳ τῷ μέτρῳ περιείληφεν. Ἅπαντα γὰρ αὐτῶν τὰ γένη καὶ τὰς ἰδιότητας ἐπὶ ταύτην ἀνάγει τὴν δυωδεκάδα καὶ ἀφορίζει κατ' αὐτήν.

Πάλιν δὲ αὖ τὴν δωδεκάδα μερίσας εἴς τε δύο μονάδας καὶ μίαν δεκάδα, πάντα μὲν ἐξάπτει τῶν δύο μονάδων, ἑκατέραν δὲ τούτων κατὰ τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν ἐνεργοῦσαν εἰς τὴν μεθ' ἑαυτὴν παραδίδωσι· καὶ τὴν μὲν ἑτέραν Δΐον ἀποκαλεῖ, τὴν δὲ λοιπὴν Ἑστίαν ἐπονομάζει. Μέμνηται δὲ καὶ ἄλλων ἡγεμονιῶν μερικωτέρων καὶ τὴν εἰρημένην δεκάδα συμπληρουσῶν, οἷον Ἀπόλλωνος, Ἄρεος, Ἀφροδίτης, τὸ μὲν μαντικὸν τῆς ζωῆς εἶδος ἐξάπτων τῆς Ἀπολλωνιακῆς ἡγεμονίας, τὸ δὲ ἐρωτικὸν τῆς Ἀφροδισιακῆς, τὸ δὲ διαιρετικὸν τῆς Ἀρεϊκῆς. Καὶ γὰρ τὰ γένη

8-9 cf. *Phaedr.* 247 A 2 || 19-23 cf. *ibid.* 246 E 4-247 A 1.

4 στρατιὰν nos cum Platonis libris : στρατείαν P || 15 προόδους coniecit Taylor : περιόδους P || 24 μερικωτέρων P² : μερικωτέραν P || 25 συμπληρουσῶν P² : συμπληρούντων P || 25 ἄρεος o : ἄρεως P.



genres les plus universels et tout premiers des modes de vie, selon lesquels, <dit-il>[1], les âmes nouvellement nées, lorsqu'elles sont introduites dans le monde, manifestent les unes telle sorte de vie, les autres, telle autre[2]. Et, me semble-t-il, de même que Timée fait la division des âmes, tantôt les âmes hypercosmiques, tantôt les âmes encosmiques (car il répartit *les âmes en nombre égal aux astres*, et *il les sème, les unes sur la terre, les autres sur la lune, les autres sur les autres instruments du temps*[3]), de la même façon Socrate aussi leur prépose deux sortes de gouverneurs et de chefs, à savoir directement les dieux encosmiques, mais d'une façon plus élevée que ces dieux-là, les dieux séparés du monde.

Eh bien donc, comme nous le disions, les douze dieux enroulent toute la classe encosmique, qu'il s'agisse de dieux ou de démons, vers la vision des intelligibles et les guident tous vers les intelligibles, et ils mènent à la perfection leur opération séparée et enveloppent en eux-mêmes toutes les classes supracélestes, si bien que la classe des dieux séparés du monde, qu'elle soit paternelle, vivifiante, immaculée ou gardienne, est comprise dans ce nombre-là. En effet, il faut considérer ce nombre-là, non pas comme consistant en douze monades (car le nombre chez les dieux n'est pas de cette nature), mais comme consistant en une propriété de l'existence[4]. De même en effet que la dyade, chez les dieux, préside à la puissance féconde, et la triade, à la perfection toute première, de même aussi la dodécade est le symbole de la procession complète. En effet, puisque ces dieux-là, non seulement enferment la limite inférieure des puissances invisibles et transcendantes au monde, mais encore surmontent les dieux célestes, pour ces deux raisons, la dodécade leur

1. On a cru devoir ajouter ce φησί sous-entendu (= dit Platon) pour soutenir grammaticalement le verbe προΐστασθαι à l'infinitif.

2. Sur ces types d'existence énumérés dans le *Phèdre* 248 D 2-E 3, cf. *In Remp.* I, p. 59.1-20, et II, p. 319.25-320.4, et une courte allusion dans l'*In Tim.* III, p. 281.10-13.

3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.

τῶν βίων ἐντεῦθεν τὰ ὁλικώτατα καὶ πρώτιστα, καθ' ἃ καὶ τὰς νεοτελεῖς ψυχάς ⟨φησι⟩, εἰσοικιζομένας ἐν τῷ κόσμῳ τὰς μὲν ἄλλο, τὰς δὲ ἄλλο ζωῆς εἶδος προΐστασθαι. Καί μοι δοκεῖ, καθάπερ ὁ Τίμαιος τὴν διαίρεσιν τῶν ψυχῶν τοτὲ μὲν ὑπερκόσμιον ποιεῖται, τοτὲ δὲ ἐγκόσμιον (καὶ γὰρ διανέμει ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις καὶ σπείρει τὰς μὲν εἰς γῆν, τὰς δὲ εἰς σελήνην, τὰς δὲ εἰς τὰ ἄλλα ὄργανα τοῦ χρόνου), κατὰ τὰ αὐτὰ | δὴ καὶ ὁ Σωκράτης διττοὺς αὐτῶν προτάττειν ἄρχοντας καὶ ἡγεμόνας, προσεχῶς μὲν τοὺς ἐγκοσμίους θεούς, ἀνωτέρω δὲ ἔτι τούτων τοὺς ἀπολύτους.

Ἀλλ' οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, οἱ δώδεκα θεοὶ πᾶν τὸ ἐγκόσμιον γένος, εἴτε θεῖον, εἴτε δαιμόνιον, ἀνελίσσουσιν εἰς τὴν τῶν νοητῶν θέαν καὶ ἡγοῦνται πᾶσιν εἰς τὴν φύσιν τούτων καὶ τὴν χωριστὴν αὐτῶν τελειοῦσιν ἐνέργειαν, καὶ πάντα τὰ γένη τὰ ὑπερουράνια περιειλήφασιν ἐν ἑαυτοῖς· ὥστε εἴτε πατρικὸν τῶν ἀπολύτων εἴη γένος, εἴτε ζῳογονικόν, εἴτε ἄχραντον καὶ φρουρητικόν, ἐν τῷδε τῷ ἀριθμῷ περιλαμβάνεσθαι. Καὶ γὰρ τὸν ἀριθμὸν οὐχ οἷον ἐν μονάσι δώδεκα θεωρητέον (οὐ γὰρ τοιοῦτος ἐπὶ τῶν θεῶν ὁ ἀριθμός), ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῆς ὑπάρξεως. Ὡς γὰρ ἡ δυὰς τῆς γονίμου δυνάμεως προέστηκεν ἐν ἐκείνοις καὶ ἡ τριὰς τῆς πρωτίστης τελειότητος, οὕτω δὴ καὶ ἡ δυωδεκὰς τῆς παντελοῦς ἐστι προόδου σύμβολον. Ἐπειδὴ γὰρ οἵδε οἱ θεοὶ καὶ τὸ πέρας συγκλείουσι τῶν ἀφανῶν καὶ ἐξῃρημένων τοῦ κόσμου δυνάμεων καὶ ἐπιβεβήκασι τοῖς οὐρανίοις, καθ' ἑκάτερον αὐτοῖς ἡ

1-4 cf. *Phaedr.* 248 D 2-E 3 ‖ 6-7 = *Tim.* 41 D 8-E 1 ‖ 7-9 = *ibid.* 42 D 4-5 ‖ 13 ἐλέγομεν : supra, p. 84.12-85.5.

2 φησι addidimus : om. P ‖ 18 εἴτε[1] ο : εἴ τι P ‖ 23 δυνάμεως coniecit Taylor : δυάδος P.



convient, et en tant qu'ils mènent à son achèvement la procession des dieux hypercosmiques, et en tant qu'ils sont à la tête des dieux célestes. De fait, ils fournissent à partir d'eux-mêmes à ces dieux célestes la répartition en douze et ils les gardent dans ce nombre-là d'une manière spéciale.

<19>

[*Les dieux séparés du monde dans le* Phèdre. II.]

Ainsi donc la dodécade des dieux qui ont rang de principes est, on le sait, complètement hypercosmique, et la dodécade céleste, évidemment, seulement encosmique, tandis que la dodécade des dieux séparés du monde qui ont rang de chefs assure la communion entre les dodécades extrêmes et relie celle qui la suit à celle qui la précède. Et c'est pour cette raison que les dieux séparés du monde sont perfecteurs et élévateurs des dieux encosmiques, qu'ils se rattachent directement aux dieux qui ont rang de principes et sont produits par eux, et qu'ils réalisent la connexion indissoluble des deux dodécades. Et pour ne pas présenter des façons de voir qui ne sont que les nôtres mais expliquer, autant que possible, *aux amateurs du spectacle de la vérité* la doctrine de Platon, cherchons par nous-même où, dans le chœur des dieux, doivent être placés les dieux-guides que Socrate célèbre dans le *Phèdre*, avec quels dieux il convient de connumérer leur *grand* chef *qui conduit le char ailé*, et à quels mondes de dieux il convient de le coordonner. En effet, il est nécessaire de lui donner un rang, ou bien intellectif, ou bien assimilateur[1], ou bien séparé du monde, ou bien encosmique, car tels sont les divers degrés de la dégradation que présente la procession du grand Zeus.

Mais, s'il est le Zeus intellectif que nous avons dit plus haut être le démiurge du Tout, en faisant même de Platon le

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.

δυωδεκὰς προσήκει, καὶ ὡς τὸ παντελὲς ἐν τῇ προόδῳ τῶν ὑπερκοσμίων συμπεραίνουσι καὶ ὡς τῶν οὐρανίων προεστηκόσι θεῶν. Καὶ γὰρ τούτοις τὴν εἰς δώδεκα διανομὴν ἀφ' ἑαυτῶν παρέχονται καὶ φρουροῦσιν αὐτοὺς ἐν τῷδε τῷ ἀριθμῷ διαφερόντως.

⟨ιθ'⟩

Ἡ μὲν οὖν ἀρχικὴ δυωδεκὰς ὑπερκόσμιος ἦν παντελῶς, ἡ δὲ οὐρανία δῆλον ὡς ἐγκόσμιος μόνον · ἡ δὲ τῶν ἀπολύτων ἡγεμόνων τὴν κοινωνίαν συνέχει τῶν ἄκρων καὶ συνδεῖ τὴν μεθ' ἑαυτὴν τῇ πρὸ αὐτῆς. Καὶ διὰ τοῦτο τελεσιουργοὶ μέν εἰσιν οἱ ἀπόλυτοι θεοὶ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ἀναγωγοί, προσεχῶς δὲ αὐτοὶ τῶν ἀρχικῶν ἐξήρτηνται καὶ παρ' ἐκείνων προβέβληνται, καὶ πρυτανεύουσι τὴν ἀδιάλυτον ἀμφοῖν συμπλοκήν. Ἵνα δὲ μὴ τὰς ἡμετέρας ἐπινοίας ἀναγράφωμεν, ἀλλὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν τοῖς φιλοθεάμοσι τῆς ἀληθείας κατὰ δύναμιν ἐκφήνωμεν, σκεψώμεθα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ποῦ χοροῦ τακτέον τοὺς ἡγεμόνας τούτους, οὓς ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης ἀνυμνεῖ, καὶ τὸν μέγαν αὐτῶν ἄρχοντα καὶ πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνοντα τίσι προσήκει συναριθμεῖν καὶ ποίοις διακόσμοις θεῶν συντάττειν. Ἀνάγκη γὰρ ἢ νοερὰν αὐτῷ διδόναι | τάξιν ἢ ἀφομοιωτικὴν ἢ ἀπόλυτον ἢ ἐγκόσμιον · αὗται γάρ εἰσιν αἱ τὴν πρόοδον ἔχουσαι τοῦ μεγάλου Διὸς ὑποβάσεις.

Ἀλλ' εἰ μὲν οὗτός ἐστιν ὁ νοερὸς Ζεύς, ὃν δημιουργὸν ἐλέγομεν τοῦ παντός, καὶ τὸν Πλάτωνα μάρτυρα ποιού-

16 = *Resp.* V 475 E 4 || 19-20 = *Phaedr.* 246 E 4-5 || 26 ἐλέγομεν : cf. *Plat. Theol.* V 13, p. 42.27-43.17.

6 ιθ' nos : ad u. 14 marg. scr. P || 8 ἐγκόσμιος $P^2$ : ἐγκόσμιον P || 12-13 ἐξήρτηνται o : ἐξήρτηται P.



témoin de ces arguments, comment peut-il être à la tête de la dodécade dont on vient de parler ? Et comment se contredistingue-t-il du commandement de Hestia ? En effet, la monade démiurgique referme[1] le plan intellectif, mais transcende toutes les autres séries de dieux, enveloppe toutes leurs processions et n'est coordonnée à aucune. Car *il n'a jamais été permis et il n'est pas permis* que les effets aient leur être contredistingué par rapport à leurs propres causes[2]. Il ne fallait donc pas admettre douze chefs de l'univers, mais un seul, *la meilleure des causes*, comme Timée le dit. De plus, le Zeus démiurgique transcende le Tout, en tant qu'il est le créateur de l'ordre visible dans le monde, tandis que le tout premier des douze est dit par Socrate *conduire dans le ciel* son *char ailé*. Comment donc pourrions-nous identifier ce qui est étroitement lié au monde et avoisine les dieux du ciel, au dieu qui transcende toutes choses et *demeure dans l'état qui est habituellement le sien*, comme Timée le dit ? En outre, ce Zeus-là a fait exister à l'avance le genre de vie que mène le philosophe (et les âmes qui mènent ce genre de vie sont appelées joviennes[3]), et un autre dieu, le genre de vie que mène le devin, un autre, le genre de vie que mène l'amoureux, un autre encore, le genre de vie que mène le poète, tandis que le démiurge de l'univers possède en lui-même les modèles de tous les genres de vie[4] ; et de même qu'il embrasse l'être des âmes, de même aussi embrasse-t-il d'une manière unifiée tous les divers changements de la vie des âmes. Il n'est donc pas cause d'une manière divisée des genres de vie qui se présentent dans les âmes, mais il a fait exister à l'avance dans une unique causalité démiurgique toutes les périodes des âmes, toute la diversité de la vie, toutes les mesures des genres de vie. Et de même que le Soleil

1. Le verbe κλείειν appartient au vocabulaire des *Oracles Chaldaïques*, fr. 3.2, voir *supra*, p. 72, n. 7 (p. 163 des *Notes complémentaires*).
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 172-173.

μενοι τῶν λόγων, πῶς τῆς εἰρημένης ἡγεῖται δυωδεκάδος ; Πῶς δὲ ἀντιδιῄρηται πρὸς τὴν τῆς Ἑστίας ἡγεμονίαν ; Ἡ γὰρ δημιουργικὴ μονὰς συγκλείει μὲν τὸ νοερὸν πλάτος, ἁπάντων δὲ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν ἐξῄρηται, καὶ πάσας περιέχει τὰς προόδους τῶν θεῶν καὶ ἀσύντακτός ἐστι πρὸς πάσας. Θέμις γὰρ οὔτε ἦν οὔτε ἔστι τὰ αἰτιατὰ τὴν ἀντιδιῃρημένην ἔχειν τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις ὑπόστασιν. Οὐ τοίνυν δώδεκα τῶν ὅλων ἡγεμόνας ἔδει ποιεῖν, ἀλλ' ἕνα τὸν τῶν αἰτίων ἄριστον, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος. Καὶ μὴν καὶ ὁ μὲν δημιουργικὸς Ζεὺς ἐξῄρηται τοῦ παντός, ὡς ἂν αὐτὸς ὑποστάτης ὢν τῆς φαινομένης διακοσμήσεως, ὁ δὲ τῶν δώδεκα πρώτιστος ἐν οὐρανῷ τὸ πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν ὑπὸ τοῦ Σωκράτους λέγεται. Πῶς οὖν τὸ τῷ κόσμῳ συμπλεκόμενον καὶ τοῖς ἐν οὐρανῷ συνεγγίζον θεοῖς εἰς ταὐτὸν ἄξομεν τῷ πάντων ἐξῃρημένῳ καὶ ἐν τῷ αὑτοῦ μένοντι κατὰ τρόπον ἤθει, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος ; Ἔτι τοίνυν ὁ μὲν Ζεὺς οὗτος τὸν φιλόσοφον βίον προεστήσατο, καὶ τοῦτον αἱ ψυχαὶ διαζῶσαι τὸν βίον Δΐοι καλοῦνται, μαντικὸν δὲ ἄλλος θεός, καὶ ἐρωτικόν, καὶ ποιητικόν· ὁ δὲ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἁπάντων ἔχει τὰ παραδείγματα τῶν βίων ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὥσπερ τὴν οὐσίαν τῶν ψυχῶν, οὕτω δὴ καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν τῆς ζωῆς ἐξαλλαγὰς ἁπάσας ἑνοειδῶς περιείληφεν. Οὐκ ἄρα μεμερισμένως αἴτιός ἐστι τῶν ἐν αὐταῖς βίων, ἀλλὰ πάσας μὲν τὰς περιόδους αὐτῶν, πᾶσαν δὲ τὴν ποικιλίαν τῆς ζωῆς, πάντα δὲ τὰ μέτρα τῶν βίων κατὰ μίαν αἰτίαν δημιουργικὴν προεστήσατο. Καὶ ὥσπερ οὐ τῶνδε μὲν

6 = *Tim.* 30 A 6-7 || 9 = *ibid.* 29 A 5-6 || 13 = *Phaedr.* 246 E 4-5 || 16-17 = *Tim.* 42 E 5-6 || 18-21 cf. *Phaedr.* 248 D 2-E 2.

9 ἄριστον nos cum Platonis libris : ἀριθμόν P || 16 ἄξομεν P² : ἕξομεν P || αὑτοῦ nos : αὐτοῦ P || 17 ὥς (s.u. scr.) P² : om. P || 20 δΐοι καλοῦνται nos : [..........]νται P.



encosmique n'est pas cause de telles choses, et le Soleil démiurgique, de telles autres, mais que de tout ce dont l'un est créateur, à bien plus forte raison l'autre est démiurge et pré-cause[1], de même aussi dans les genres de vie des âmes il ne faut pas rapporter d'une manière divisée la causalité à Zeus. En effet, la monade démiurgique préside comme cause indivise, commune et unique de tous les êtres, tandis que les divisions entre les genres de vie et les différents modèles des êtres encosmiques relèvent des dieux qui suivent le démiurge.

Mais si quelqu'un prétendait nous faire renoncer à cette hypothèse et dire que ce Zeus-là et les autres chefs sont encosmiques, où faudrait-il placer les dieux qui suivent Zeus[2] ? *Le suit*, dit-il, *une armée de dieux et de démons, rangée en onze sections.* En effet, dans le Tout, il y a des classes de dieux, les unes plus compréhensives, les autres plus partielles, et les premières jouent le rôle de chefs, les autres, le rôle de suiveurs ; mais quand Socrate célèbre la grandeur du commandement de Zeus, il nous fait voir une supériorité sur les dieux encosmiques non pas coordonnée, mais transcendante. En effet, dans le domaine des êtres incorporels, la qualification de *grand* confère cette propriété à ces êtres auxquels elle s'applique ; et de même que, lorsque Diotime n'appelle pas Érôs purement et simplement démon, mais *grand démon*, cela montre qu'Érôs transcende tous les démons et qu'il est un dieu, mais non pas qu'il est rangé dans la classe des démons, de même aussi Zeus, lorsqu'il est salué du titre de *grand chef*, a reçu cette appellation non pas en tant que chef encosmique des dieux encosmiques, mais en tant qu'il transcende les dieux encosmiques et dépasse cet ordre[3]. Et si Zeus transcende les dieux encosmiques, il faut

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 173-174.
2. Cette question est évidemment rhétorique, Proclus sûrement ne voulant soulever aucun doute réel à propos de l'existence de la classe intermédiaire qu'il nous présente ici. Voir déjà *supra*, p. 74, n. 7 (p. 164-165 des *Notes complémentaires*).
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 174.

αἴτιός ἐστιν ὁ ἐγκόσμιος Ἥλιος, τῶνδε δὲ ὁ δημιουργικός, ἀλλὰ καὶ ὧν αὐτὸς ὑποστάτης, μειζόνως ἐκεῖνος δημιουργός ἐστι καὶ προαίτιος, οὕτω δὴ κἀν τοῖς βίοις τῶν ψυχῶν οὐ χρὴ διῃρημένως ἐπ' ἐκεῖνον τὴν αἰτίαν ἀναφέρειν. Ἀμέριστος γὰρ αἰτία καὶ κοινὴ πάντων καὶ μία προέστηκεν ἡ δημιουργικὴ μονάς, αἱ δὲ κατὰ τοὺς βίους διαιρέσεις καὶ τὰ διάφορα τῶν ἐγκοσμίων παραδείγματα τοῖς μετ' αὐτὸν προσήκουσι θεοῖς.

Εἰ δὲ ταύτης μὲν ἡμᾶς τῆς ὑποθέσεως ἀφίστασθαί τις ἀξιώσειεν, ἐγκόσμιον δὲ τὸν Δία τοῦτον καὶ τοὺς ἄλλους ἡγεμόνας λέγειν, ποῦ τοὺς ἑπομένους αὐτῷ θεοὺς τακτέον; Τῷ δὲ ἕπεσθαί φησι στρατιὰν θεῶν καὶ δαιμόνων κατὰ τὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένην. | Εἰσὶ μὲν γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ περιληπτικώτεραι θεῶν τάξεις καὶ μερικώτεραι, καὶ αἱ μὲν ἡγουμένων, αἱ δὲ ἑπομένων ἔχουσι λόγον· ἀλλὰ τὸ μέγεθος τῆς ἡγεμονίας τὸ ὑπὸ τοῦ Σωκράτους ἀνυμνούμενον οὐ τὴν συντεταγμένην ἡμῖν δηλοῖ τῶν ἐγκοσμίων ὑπεροχήν, ἀλλὰ τὴν ἐξῃρημένην. Ἐν γὰρ ἀσωμάτοις οὐσίαις τὸ μέγα τοιαύτην ἰδιότητα παρέχεται τούτοις οἷς ἂν παρῇ· καὶ ὥσπερ ὁ Ἔρως οὐχ ἁπλῶς δαίμων ὑπὸ τῆς Διοτίμας καλούμενος, ἀλλὰ δαίμων μέγας, ἁπάντων ὑπερηπλωμένος τῶν δαιμόνων ἀποδείκνυται καὶ θεὸς ὤν, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ γένει τῶν δαιμόνων τεταγμένος, οὕτω δὴ καὶ ὁ Ζεὺς μέγας ἡγεμὼν ἀνευφημούμενος, οὐχ ὡς ἐγκόσμιος ἐγκοσμίων ἡγούμενος, ἀλλ' ὡς ἐκβεβηκὼς ἀπ' αὐτῶν καὶ ὑπερανέχων τῆς ἐγκοσμίου τάξεως ταύτην ἔλαχε τὴν ἐπωνυμίαν. Εἰ δὲ ὁ Ζεὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν

12-14 = *Phaedr.* 246 E 6-247 A 1 || 20 = *ibid.* 246 E 4 || 22 = *Symp.* 202 D 13.

2 αὐτὸς] an οὗτος leg.? || 12 τῷ δὲ P² cum Platonis libris : τῶ P || στρατιὰν Portus : στρατείαν P || 13 τὰ om. Platonis libri : habet P (cf. infra, p. 90.23) || 13-14 κεκοσμημένην P² : κεκοσμημένον P.



que les autres chefs aussi aient un être supérieur aux dieux qui suivent Zeus, car ils ont tous reçu la dignité de commander. Et si les uns sont assignés au rang d'encosmiques, tandis que Zeus seul au-delà d'eux les commande, encore une fois nous faisons passer de la dodécade à la monade jovienne le commandement tout entier ; or il faut attribuer à tous le pouvoir de commander, tout en réservant à Zeus la primauté parmi eux. Reste donc que ce commandement des dieux appartienne ou bien aux dieux assimilateurs ou bien aux dieux qui ont reçu un pouvoir séparé dans le Tout, comme nous l'avons dit plus haut. Mais si nous voulons poser ce Zeus-là comme appartenant aux mondes de dieux assimilateurs, il sera à la tête d'une triade démiurgique, et non pas à la tête de la dodécade présentement célébrée. Il y a bien dans ces dieux un Zeus[1], comme nous l'avons montré plus haut, c'est-à-dire le tout premier des Cronides ; mais ce Zeus-là, puisque l'univers est divisé en trois, — car, comme Socrate le dit dans le *Gorgias*, ils se sont partagés le royaume entier de Cronos, et l'un est le créateur des premiers, l'autre, celui des intermédiaires, l'autre enfin, celui des tout derniers[2] —, puis donc que les dieux encosmiques ont été divisés en trois, eh bien le tout premier des trois peut être appelé *chef* de ceux qui sont divisés en une triade, et la multiplicité qui se rattache immédiatement à lui peut être le tout premier terme de la division triadique dans le Tout ; or *le chef* des douze conduit *une armée* qui est partagée *en onze sections*. De sorte que le premier Zeus borne sa propre domination à l'univers divisé en trois, tandis que l'autre le fait à l'univers divisé en douze, et selon leur capacité d'extension, l'un borne son commandement par une triade, l'autre, par une hendécade. Il s'en

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 174.

2. Cette parenthèse rappelle ce qui a été dit plus haut, au chap. 8, p. 35.11-20.

ἐξήρηται, καὶ τοὺς ἄλλους ἡγεμόνας ἀνάγκη προηγουμένην ἔχειν τὴν οὐσίαν τῶν ἑπομένων τῷ Διί· πάντες γὰρ ἡγεμονικὴν ἀξίαν εἰλήχασιν. Εἰ δὲ οἱ μὲν ἐγκόσμιοι ταχθεῖεν, ὁ δὲ Ζεὺς μόνος ἐπέκεινα τούτων ἡγοῖτο, πάλιν ἀπὸ τῆς δυωδεκάδος ἐπὶ τὴν Διΐαν μονάδα τὴν ὅλην ἡγεμονίαν μεταφέρομεν· δεῖ δὲ καὶ πᾶσι τὸ ἡγεμονικὸν ἀπονέμειν κράτος καὶ τῷ Διὶ τὸ πρωτεῖον ἐν αὐτοῖς φυλάττειν. Λείπεται τοίνυν ἢ τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν εἶναι τὴν τοιαύτην τῶν θεῶν ἡγεμονίαν ἢ τῶν ἀπόλυτον λαχόντων ἐξουσίαν ἐν τῷ παντί, καθάπερ ἡμεῖς ἐλέγομεν. Ἀλλ' εἰ τῶν ἀφομοιωτικῶν αὐτὸν θησόμεθα διακόσμων, τριάδος ἡγήσεται δημιουργικῆς, ἀλλ' οὐ τῆς νῦν ὑμνουμένης δυωδεκάδος. Ἔστι δὴ καὶ ἐν ἐκείνοις Ζεύς, ὃν ἐδείκνυμεν ἔμπροσθεν, ὁ τῶν Κρονιδῶν πρώτιστος· ἀλλ' ἐκεῖνος μέν, εἰς τρία τῶν ὅλων διῃρημένων — διείλοντο γάρ, ὥς φησιν ὁ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτης, τὴν ὅλην τοῦ Κρόνου βασιλείαν, καὶ ὁ μέν ἐστι πρώτων, ὁ δὲ μέσων, ὁ δὲ ἐσχάτων ὑποστάτης — τριχῇ δ' οὖν τῆς τῶν ἐγκοσμίων διαιρέσεως γενομένης, ἡ γ ε μ ὼ ν ἂν ὁ πρώτιστος αὐτῶν καλοῖτο τῶν κατὰ τριάδα διῃρημένων, καὶ τὸ προσεχῶς ἐξημμένον αὐτοῦ πλῆθος τὸ πρώτιστον ἂν εἴη τῆς τριαδικῆς ἐν τῷ παντὶ διαιρέσεως· ὁ δὲ ἡ γ ε μ ὼ ν τῶν δώδεκα σ τ ρ α τ ι ᾶ ς ἡγεῖται τῆς κ α τ ὰ τ ὰ ἕ ν δ ε κ α μ έ ρ η νενεμημένης. Ὥστε τὴν ἰδίαν ἐπικράτειαν ὁ μὲν ἐν τοῖς τρίτοις ἀφορίζει τῶν ὅλων, ὁ δὲ ἐν τοῖς δυωδεκάτοις, καὶ κατὰ τὴν τῆς περιοχῆς δύναμιν ὁ μὲν κατὰ τριάδα τὴν ἡγεμονίαν ἀφορίζει, | ὁ δὲ κατὰ τὴν ἑνδεκάδα.

10 ἐλέγομεν : supra, p. 87.22-23 || 14 ἔμπροσθεν : supra, cap. 8, p. 35.8-9 || 15-18 cf. *Gorg.* 523 A 4-6 || 22-24 = *Phaedr.* 246 E 4-247 A 1.

8 ἢ P² : ἡ P || 10 λαχόντων P² : P legi nequit || 11 ἀλλ' εἰ P² : ἀλλὰ P || 19 supra διαιρέσεως scr. φύσεως P².



faut donc de beaucoup que l'un et l'autre Zeus occupent le même rang.

Donc le Zeus démiurge et sauveur est incoordonné à tous les êtres, le Zeus assimilateur commande la division de l'univers en trois, le Zeus encosmique appartient aux dieux suiveurs et non pas aux chefs transcendants, tandis que le Zeus célébré par Socrate dans le *Phèdre*, est coordonné aux autres chefs, commande ceux *qui sont arrangés en onze sections* et non pas ceux qui sont divisés en trois, et transcende tous les dieux encosmiques par la grandeur de la supériorité de son commandement ; par conséquent, ce Zeus-là est différent de tous les mondes de dieux dont on vient de parler, et il ne montre en rien la propriété caractéristique que Platon vient de mettre sous nos yeux. Reste donc à le compter avec les dieux séparés du monde, de telle sorte qu'il est à la fois en continuité avec les dieux encosmiques (et pour cela il est dit *dans le ciel*) et transcendant par rapport à eux (et pour cela il est célébré comme *grand*). Souvent en effet les termes intermédiaires se révèlent à nous à partir d'un mélange des extrêmes ; puis donc que non seulement Zeus est dit *dans le ciel conduire* son *char ailé*, mais encore est nommé *grand*, il est, je pense, rangé avec les dieux célestes et transcendant par rapport à eux. Or le dieu qui, à la fois, est rangé avec les dieux du Tout (parmi lesquels le ciel a reçu le rang le plus élevé) et transcendant par rapport à eux, appartient aux dieux séparés du monde, si, par les raisonnements précédents, nous avons correctement défini que les uns transcendent le Tout, les autres constituent le Tout, tandis que d'autres ont reçu à la fois une providence coordonnée et une supériorité transcendante.

Par conséquent, ce *Zeus*, *grand chef dans le ciel*, est séparé du monde et supracéleste, et toute la dodécade brille à

Πολλοῦ ἄρα δεῖ τὴν αὐτὴν εἰληχέναι τάξιν τούτων ἑκάτερος.

Οὐκοῦν ὁ μὲν δημιουργὸς καὶ σωτὴρ Ζεὺς ἀσύντακτός ἐστι τοῖς πᾶσιν, ὁ δὲ ἀφομοιωτικὸς τῆς εἰς τρία διαιρέσεως ἡγεῖται τῶν ὅλων, ὁ δὲ ἐγκόσμιος τῶν ἑπομένων ἐστίν, ἀλλ' οὐ τῶν ἐξῃρημένων ἡγεμόνων, ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ Σωκράτους ὑμνηθεὶς ἐν τῷ Φαίδρῳ καὶ συντέτακται τοῖς ἄλλοις ἡγεμόσι καὶ ἡγεῖται τῶν κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένων, ἀλλ' οὐ τῶν τριχῇ διῃρημένων, καὶ ἐξῄρηται πάντων τῶν ἐγκοσμίων διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἡγεμονικῆς ὑπεροχῆς. Ἁπάντων ἄρα τῶν εἰρημένων διακόσμων ἐξήλλακται καὶ ἐν οὐδενὶ τὴν ἰδιότητα ταύτην ἣν νυνὶ προεστήσατο δείκνυσι. Λείπεται ἄρα τοῖς ἀπολύτοις αὐτὸν συναριθμεῖν, ἵνα καὶ προσεχὴς ᾖ τοῖς ἐγκοσμίοις (καὶ διὰ τοῦτο ἐν οὐρανῷ λέγεται) καὶ ἐξῃρημένος ἀπ' αὐτῶν (καὶ διὰ τοῦτο μέγας ἀνυμνεῖται). Πολλαχοῦ γὰρ αἱ μεσότητες ἀπὸ τῶν ἄκρων ἡμῖν ἐκφαίνονται κατὰ μίξιν θεωρουμένων· ἐπεὶ τοίνυν καὶ ἐν οὐρανῷ λέγεται τὸ πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν καὶ μέγας ἐπονομάζεται, συντέτακται δήπου τοῖς οὐρανίοις καὶ ἐξῄρηται ἀπ' αὐτῶν. Ὁ δὲ ἅμα καὶ συντεταγμένος τοῖς ἐν τῷ παντὶ θεοῖς, ὧν τὴν ἀκροτάτην ἔλαχεν ἀξίαν οὐρανός, καὶ ἐξῃρημένος ἀπὸ τούτων, τῶν ἀπολύτων ἐστίν, εἴπερ ὀρθῶς ἀφωρισάμεθα διὰ τῶν πρόσθεν λόγων ὡς οἱ μὲν ἐξῄρηνται τοῦ παντός, οἱ δὲ συμπληροῦσι τὸ πᾶν, οἱ δὲ ἅμα καὶ τὴν συντεταγμένην πρόνοιαν ἐκληρώσαντο καὶ τὴν ἐξῃρημένην ὑπεροχήν.

Ἀπόλυτος ἄρα καὶ ὑπερουράνιός ἐστιν οὗτος ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, καὶ πᾶσα ἡ

8-9 = *Phaedr.* 247 A 1 || 15-16 = *ibid.* 246 E 4 || 18-20 = *ibid.* 246 E 4-5 || 25 πρόσθεν : supra, p. 91.13-17 || 28-29 = *Phaedr.* 246 E 4-5.

2 ἑκάτερος P$^2$ : ἑκάτερον P || 5 τῶν$^1$ o : τὸν P || 14 αὐτὸν o : αὐτῶν P || 15 λέγεται o : λέγηται P || 23 οὐρανός o : οὐράνιος P.



l'avance dans cette classe de dieux. En effet, est une, complète et divine, la série que constituent les douze chefs, de sorte qu'il est nécessaire que la série tout entière soit placée dans le même monde de dieux, mais il ne faut pas dire, en établissant une division, que, parmi les chefs, les uns sont encosmiques, les autres, hypercosmiques. Mais si le tout premier d'entre eux est hypercosmique, tous les autres aussi, de la même façon, se sont établis eux-mêmes au-dessus des êtres qui sont dans le monde, et chacun d'entre eux commande sa multitude propre ; et chacun a autour de lui une grande foule de démons et une grande foule d'êtres divins, et, au tout dernier degré des suiveurs, ils président même sur des âmes particulières. Et en effet ces âmes-là sont divisées comme les démons et les êtres divins, et elles ont part, pour autant que cela leur est possible, au commandement séparé du monde, qu'exercent les dieux ; car *ce qui suit, c'est toujours celui qui le veut et le peut*, comme le dit Socrate[1].

## 20

[*D'où vient le nombre douze ?*]

Eh bien, ce que nous venons de dire doit avoir rappelé que les douze chefs de l'univers célébrés dans le *Phèdre* par Socrate appartiennent aux dieux séparés du monde ; d'où donc leur est venu ce nombre total, c'est ce qu'il nous faut dire après cela. Il est donc nécessaire que ces dieux tirent leur existence des dieux qui les précèdent : en effet, les dieux assimilateurs aussi font, on le sait, leur procession à partir des pères intellectifs, ceux-ci, à leur tour, à partir naturellement des intelligibles-intellectifs, tout de même que ces derniers font leur procession à partir des tout premiers intelligibles. Or puisque, au-dessus des dieux séparés du monde, il y

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 174-175.

δυωδεκὰς ἐν ταύτῃ τῶν θεῶν τῇ τάξει προλάμπει. Εἷς γάρ ἐστιν ἀριθμὸς παντελὴς καὶ θεῖος, ὃν οἱ δώδεκα συμπληροῦσιν ἡγεμόνες· ὥστε ἀνάγκη τὸν ὅλον ἀριθμὸν ἐν τῇ αὐτῇ τίθεσθαι διακοσμήσει τῶν θεῶν, ἀλλ' οὐ διῃρημένως τῶν ἡγεμόνων θεῶν τοὺς μὲν ἐγκοσμίους, τοὺς δὲ ὑπερκοσμίους λέγειν. Ἀλλ' εἴπερ ὁ πρώτιστος αὐτῶν ὑπερκόσμιος, καὶ οἱ λοιποὶ κατὰ τὰ αὐτὰ πάντες ὑπερίδρυσαν ἑαυτοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ἡγεῖται πλήθους ἕκαστος οἰκείου· καὶ περὶ ἑαυτὸν μὲν ἔχει πολὺν ὄχλον δαιμόνων, πολὺν δὲ θείων, ἐπ' ἐσχάτῳ δὲ τῶν ἑπομένων καὶ ψυχὰς προεστήσαντο μερικάς. Καὶ γὰρ αὗται συνδιῄρηνται τοῖς τε δαίμοσι καὶ τοῖς θείοις καὶ μετέχουσι τῆς ἀπολύτου τῶν θεῶν ἡγεμονίας, καθ' ὅσον αὐταῖς δυνατόν· | ἕπεται γὰρ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης.

κ΄

Ἀλλ' ὅτι μὲν οἱ ἐν τῷ Φαίδρῳ δώδεκα τῶν ὅλων ἡγεμόνες ὑπὸ τοῦ Σωκράτους ὑμνημένοι τῶν ἀπολύτων εἰσὶ θεῶν, διὰ τούτων ὑπεμνήσθω· πόθεν δὲ ἄρα ὁ σύμπας οὗτος ἀριθμὸς ἐπ' αὐτοὺς ἥκει, μετὰ ταῦτα λέγωμεν. Οὐκοῦν ἀνάγκη μὲν αὐτοὺς ἐκ τῶν πρὸ αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν ἔχειν· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἀφομοιωτικοῖς ἀπὸ τῶν νοερῶν πατέρων ἡ πρόοδος ἦν, καὶ τούτοις ἄνωθεν ἐκ τῶν νοητῶν δήπου καὶ νοερῶν, καθάπερ δὴ καὶ τούτοις ἀπὸ τῶν πρωτίστων νοητῶν. Ἐπεὶ δὲ πρὸ αὐτῶν ἔστι μὲν καὶ ἡ

14-15 = *Phaedr.* 247 A 6-7 || 23 ἦν : supra, cap. 1, p. 5.6-6.5.

3 ἀριθμὸν (s.u. scr.) P² : om. P || 9 ἔχει Portus : ἔχειν P || 10 ὄχλον coniecit Taylor : ὀχετὸν P || θείων nos : θεῖον P || 12 θείοις o : θεοῖς P || 25 ἐπεὶ δὲ nos : ἐπειδὴ P.



a non seulement l'ordre des dieux-chefs assimilateurs, mais encore la triade des rois intellectifs, ou plutôt la monade démiurgique[1], qui a établi en elle-même la mesure complète de la division en trois de l'univers, nous allons examiner la venue à l'existence des dieux séparés du monde selon les deux causalités, à savoir la mesure démiurgique et les classes de dieux assimilateurs ; car les différentes classes de dieux séparés du monde sont produites à partir de ces deux causes. Or, si nous nous souvenons de ce qui a été dit plus haut, nous avons divisé en quatre les processions intermédiaires des dieux assimilateurs ; et nous avons dit que, parmi ces processions, les unes sont paternelles, les autres, fécondes, les autres, élévatrices, les autres enfin, gardiennes[2]. Et, puisque la monade démiurgique divise tout ce qui procède en premiers, intermédiaires et derniers[3], tout comme aussi le père intelligible qui lui est supérieur, tandis que les dieux qui la suivent font procéder d'une manière tétradique sur les êtres inférieurs leurs propres *canaux*[4], voilà que nous apparaît cette dodécade des dieux séparés du monde[5], laquelle en haut procède selon la triade, et en bas se multiplie tétradiquement. C'est pourquoi, parmi les chefs qui constituent cette dodécade, les uns ont reçu triadiquement le caractère démiurgique et paternel, les autres, triadiquement le caractère génératif et vivifiant, les autres, triadiquement le caractère élévateur, les autres enfin, triadiquement, le caractère immaculé et gardien[6]. En effet, toutes ces propriétés caractéristiques leur viennent de la multiplicité des dieux assimilateurs, tandis que la division en premiers, intermédiaires et derniers, vient de la cause démiurgique.

## 21

[*Structure et propriété caractéristique de la dodécade*]

Voilà tout ce qu'il faut dire au sujet de ce nombre, d'où il vient et comment il a été engendré chez les dieux séparés du

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 175.

τῶν ἀρχῶν τῶν ἀφομοιωτικῶν διακόσμησις, ἔστι δὲ καὶ ἡ τῶν νοερῶν βασιλέων τριάς, μᾶλλον δὲ ἡ δημιουργικὴ μονάς, τῆς εἰς τρία διαιρέσεως τῶν ὅλων ἐν ἑαυτῇ τὸ παντελὲς μέτρον ἱδρυσαμένη, κατ' ἄμφω δηλαδὴ τὴν ἀπογέννησιν τῶν ἀπολύτων τὰ αἴτια θεωρήσομεν, τό τε δημιουργικὸν μέτρον καὶ τὰ τῶν ἀφομοιωτικῶν γένη θεῶν· ἐκδίδονται γὰρ ἀπὸ τούτων αἱ διάφοροι τάξεις αὐτῶν. Ἀλλὰ μήν, εἰ μεμνήμεθα τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων, τετραχῇ τὰς τῶν ἀφομοιωτικῶν μέσας διῃρήμεθα προόδους· καὶ τὰς μὲν αὐτῶν πατρικὰς ἐλέγομεν, τὰς δὲ γονίμους, τὰς δὲ ἀναγωγούς, τὰς δὲ φρουρητικάς. Τῆς τοίνυν δημιουργικῆς μονάδος εἰς πρῶτα καὶ μέσα καὶ ἔσχατα διαιρούσης τὰ προϊόντα, καθάπερ δὴ καὶ ὁ νοητὸς πρὸ αὐτῆς πατήρ, τῶν δὲ μετ' αὐτὴν θεῶν τετραδικῶς εἰς τὰ δεύτερα τοὺς ἑαυτῶν ὀχετοὺς ἐκδιδόντων, ἡ δυωδεκὰς ἡμῖν αὕτη τῶν ἀπολύτων ἀνεφάνη θεῶν, ἄνωθεν μὲν κατὰ τὴν τριάδα προϊοῦσα, κάτωθεν δὲ τετραδικῶς πολλαπλασιαζομένη. Διὸ καὶ τῶν συμπληρούντων αὐτὴν ἡγεμόνων οἱ μὲν τριαδικῶς ἔλαχον τὸ δημιουργικὸν καὶ πατρικόν, οἱ δὲ τριαδικῶς τὸ γεννητικὸν καὶ ζωογονικόν, οἱ δὲ τὸ ἀναγωγὸν τριαδικῶς, οἱ δὲ τὸ ἄχραντον καὶ φρουρητικὸν ὡσαύτως. Αἱ μὲν γὰρ ἰδιότητες ἅπασαι παρὰ τοῦ πλήθους ἐφήκουσιν αὐτοῖς τῶν ἀφομοιωτικῶν, ἡ δὲ εἰς πρῶτα καὶ μέσα καὶ ἔσχατα διαίρεσις ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας.

## κα´

Τοσαῦτα καὶ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ λεκτέον, ὅθεν τε καὶ ὅπως ἀπεγεννήθη παρὰ τοῖς ἀπολύτοις θεοῖς. | Δώδεκα

8 ἔμπροσθεν : supra, cap. 5, p. 26.13-27.16.



monde. Et puisque, comme nous l'avons dit plus haut, douze sont les chefs de tous les dieux encosmiques, de tous les démons, et encore de toutes celles, parmi les âmes particulières, qui peuvent s'élever jusqu'à l'intelligible, le très grand Zeus et Hestia, à l'intérieur de la dodécade elle-même, ont reçu un rang plus hégémonique, tandis que le gouvernement des dieux restants est coordonné à ces dieux-là, et que les dieux restants ont une dignité inférieure. Et Zeus, n'étant ni l'intellect du Tout, comme certains[1] le disent, ni l'intellect du soleil, ni tout simplement l'un des encosmiques, soit intellects, soit âmes, mais étant transcendant à tous et préexistant dans les dieux séparés du monde, élève le chœur qui vient à sa suite, formé des dieux et des genres d'êtres qui nous sont supérieurs, et il fait participer la multiplicité convertie vers lui à la bonté du père, tout en étant le chef de toutes les autres séries qui dépendent des douze dieux. Quant à Hestia, elle domine sa multiplicité propre sans avoir le rang de première âme, ni être appelée Terre[2] dans le Tout, mais en ayant reçu, avant toutes ces réalités, une puissance de commandement parmi les dieux supracélestes ; et elle fait participer les séries des autres chefs à sa propriété caractéristique, tout comme Zeus. En effet, les dieux qui dépendent de la décade, participent aussi de ces deux monades-là ; mais Zeus, étant cause de mouvement pour tous, est le chef de leur voyage vers l'intelligible, tandis que Hestia fait briller sur tous la puissance stable et inflexible. Cependant Zeus, tout en demeurant en lui-même, s'élève vers les hauteurs intelligibles, et Hestia, grâce à sa permanence inflexible et immaculée en elle-même, se rattache aux causes premières ; mais c'est la manifestation d'une propriété caractéristique différente qui indique la différence dans le commandement. En effet, étant

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 175.

2. C'est Plotin qui établit une relation entre la Terre et Hestia, comme Proclus le dit lui-même dans l'*In Tim.* III, p. 140.8-11, lorsqu'il traite de la terre : « D'autres, ayant regard à sa puissance génératrice, l'ont dénommée 'Déméter', comme, entre autres, Plotin, qui appelle l'Intellect de la Terre 'Hestia', son âme 'Déméter' ». La référence est à IV 4 (28), 27.15-17.

δέ, ὡς καὶ πρότερον εἴπομεν, ὄντων ἡγεμόνων ἁπάντων μὲν τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, ἁπάντων δὲ τῶν δαιμόνων, ἔτι δὲ ψυχῶν μερικῶν ὅσαι πρὸς τὸ νοητὸν ἀνατείνεσθαι δύνανται, πάλιν τῆς δυωδεκάδος αὐτῆς ἡγεμονικωτέραν τάξιν ἔλαχον ὅ τε μέγιστος Ζεὺς καὶ ἡ Ἑστία, τούτοις δὲ ἡ τῶν λοιπῶν ἡγεμονία συντάττεται καὶ δευτέραν ἔχουσιν ἀξίαν. Καὶ ὁ μὲν Ζεύς, οὔτε νοῦς ὢν τοῦ παντός, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, οὔτε ὁ ἐν ἡλίῳ νοῦς οὔτε ὅλως τῶν ἐγκοσμίων τις ἢ νόων ἢ ψυχῶν, ἀλλὰ πάντων ὑπερηπλωμένος καὶ ἐν τοῖς ἀπολύτοις προϋπάρχων, ἀνάγει μὲν καὶ τὸν ἑπόμενον αὐτῷ χορὸν τῶν θεῶν καὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν καὶ μεταδίδωσι τῷ πρὸς αὐτὸν ἐπεστραμμένῳ πλήθει τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος, ἡγεῖται δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀριθμῶν ὅσοι τελοῦσιν ὑπὸ τοὺς δώδεκα θεούς. Ἡ δὲ αὖ Ἑστία κρατεῖ μὲν τοῦ οἰκείου πλήθους, οὔτε [δὲ] ψυχῆς ἔχουσα τάξιν τῆς πρώτης οὔτε ἡ ἐν τῷ παντὶ Γῆ λεγομένη, πρὸ δὲ τούτων ἡγεμονικὴν κληρωσαμένη δύναμιν ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις· μεταδίδωσι δὲ καὶ τοῖς τῶν ἄλλων ἡγεμόνων ἀριθμοῖς τῆς οἰκείας ἰδιότητος, καθάπερ δὴ καὶ ὁ Ζεύς. Οἱ γὰρ τῆς δεκάδος ἐξημμένοι καὶ τῶν δύο τούτων μονάδων μετέχουσιν· ἀλλ' ὁ μὲν Ζεὺς κινήσεως αἴτιος ὢν πᾶσι τῆς εἰς τὸ νοητὸν πορείας ἐστὶν ἡγεμών, ἡ δὲ Ἑστία τὴν μόνιμον καὶ ἀκλινῆ δύναμιν ἐπιλάμπει πᾶσιν. Καίτοι καὶ ὁ Ζεὺς ἐν ἑαυτῷ μένων οὕτως ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀνάγεται περιωπήν, καὶ ἡ Ἑστία διὰ τὴν ἀκλινῆ καὶ ἄχραντον ἐν ἑαυτῇ μονὴν συνάπτεται τοῖς πρώτοις αἰτίοις· ἀλλ' ἡ τῆς ἐξηλλαγμένης ἰδιότητος προβολὴ τὴν τῆς ἡγεμονίας παρέχεται

1 πρότερον : supra, cap. 18 || 4-5 cf. *Phaedr.* 246 E 4-247 A 1 || 7 ἔνιοι : scil. Plotinus et Porphyrius || 24-25 cf. *Tim.* 42 E 5-6; *Pol.* 272 E 4-5.

15 δὲ$^2$ deleuimus : habet P || 23 μόνιμον coniecit Taylor (cf. infra, p. 95.15) : γόνιμον P || 24 ἑαυτῶι P$^2$ : αὐτῶι P.



donné qu'il y a une double conversion chez les êtres divins (car tout être est converti et vers lui-même et vers ses principes[1]), les deux formes de conversion, comme on l'a vu, se trouvent d'une manière indivisible chez le roi Cronos (dans le *Parménide*, en effet, [Cronos] est montré *en lui-même et en un autre*, et le premier terme se rapporte, comme on le sait, à la conversion vers le supérieur, le second, à la conversion vers soi-même), tandis que, dans les dieux inférieurs et plus particuliers, ces deux formes de conversion apparaissent d'une manière divisée ; et Hestia fournit aux dieux encosmiques l'établissement immaculé en eux-mêmes, tandis que Zeus leur fournit le mouvement ascensionnel vers les premiers. De fait, Hestia appartient à la série immaculée, Zeus, à la série paternelle ; et ils sont distingués par le *en lui-même et en un autre*, c'est-à-dire selon le caractère immaculé et le caractère paternel, comme nous le disions à propos de ce passage du *Parménide*[2].

Il faut donc dire que tout le caractère de stabilité, d'immutabilité et d'uniformité, vient à tous les dieux encosmiques de l'Hestia supracéleste, et que c'est grâce à elle que les pôles et les axes autour desquels les sphères effectuent leurs propres révolutions sont tous immobiles ; et en particulier que, grâce à elle encore, les totalités elles-mêmes des révolutions sont établies d'une manière stable, la terre demeure immuable au milieu du monde et les points cardinaux possèdent une stabilité inébranlable[3]. Inversement, il faut supposer que tous les mouvements, aussi bien les opérations séparées que <les> conversions des inférieurs vers les supérieurs, adviennent à tous les êtres à partir de Zeus ; de fait, les classes intellectives sont unies non seulement aux intelligibles avec lesquels elles forment un couple, mais encore aux dieux qui leur sont transcendants, grâce au voyage élévateur mené par

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 176.

διαφοράν. Τῶν γὰρ ἐπιστροφῶν διττῶν ὑπαρχουσῶν ἐν τοῖς θείοις (πάντα γὰρ καὶ πρὸς ἑαυτὰ καὶ πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ἐπέστραπται) τὸ μὲν συναμφότερον τῆς ἐπιστροφῆς εἶδος ἀμερίστως ἦν ἐν τῷ βασιλεῖ Κρόνῳ (καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸν Παρμενίδην ἐδείκνυτο καὶ ἐν ἄλλῳ, καὶ τὸ μὲν ἦν τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφῆς, τὸ δὲ τῆς πρὸς ἑαυτόν), ἐν δὲ τοῖς δευτέροις καὶ μερικωτέροις θεοῖς διῃρημένως ταῦτα προφαίνεται · καὶ ἡ μὲν Ἑστία τὴν ἄχραντον ἐν ἑαυτοῖς ἵδρυσιν παρέχει τοῖς ἐγκοσμίοις, ὁ δὲ Ζεὺς τὴν ἀναγωγὸν ἐπὶ τὰ πρῶτα κίνησιν. Καὶ γάρ ἐστιν ἡ μὲν Ἑστία τῆς ἀχράντου σειρᾶς, ὁ δὲ Ζεὺς τῆς πατρικῆς · διῄρηνται δὲ τῷ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ κατά τε τὸ ἄχραντον καὶ τὸ πατρικόν, ὡς ἐν ἐκείνοις ἐλέγομεν.

Ἅπαν τοίνυν τὸ μόνιμον καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον ἅπασι τοῖς ἐγκοσμίοις ἐκ τῆς ὑπερουρανίου καθήκειν Ἑστίας λεκτέον · καὶ διὰ ταύτην καὶ τοὺς πόλους ἀκινήτους | εἶναι πάντας καὶ τοὺς ἄξονας περὶ οὓς ἀνελίσσουσιν ἑαυτὰς αἱ τῶν σφαιρῶν ἀνακυκλήσεις · καὶ δὴ καὶ αὐτὰς τὰς ὁλότητας τῶν περιφορῶν ἑδραίως ἱδρῦσθαι καὶ τὴν γῆν ἐν μέσῳ μένειν ἀκλινῆ καὶ τὰ κέντρα τὴν ἀσάλευτον ἔχειν διαμονήν. Πάλιν τοίνυν ἁπάσας τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς χωριστὰς καὶ ⟨τὰς⟩ τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα στροφὰς ἐκ τοῦ Διὸς ἐφήκειν τοῖς ὅλοις ὑποθετέον · καὶ γὰρ αἱ νοεραὶ τάξεις οὐ μόνον τοῖς συστοίχοις ἥνωνται νοητοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐξῃρημένοις αὐτῶν, διὰ τὴν ἀναγωγὸν τοῦ Διὸς πορείαν · καὶ αἱ θεῖαι

4 ἦν : supra, cap. 8, p. 36.24-37.26 || 4-6 = *Parm.* 145 B 7-E 5 || 6 ἦν : supra, *Plat. Theol.* V 37, p. 135.14-21 || 13-14 ὡς ἐν ἐκείνοις ἐλέγομεν : cf. *Plat. Theol.* V 38, p. 142.20-143.3 et 39, p. 147.23-148.1.

5 αὐτῶι P² : αὐτῶι P || 12 αὐτῷ nos : αὐτῶι P || 23 τὰς³ addidimus : om. P || 26 συστοίχοις o : συστοίχους P.



Zeus ; et les âmes divines s'élèvent jusqu'aux causes toutes premières en suivant le grand Zeus ; et les compagnons de ces âmes sont réunis aux dieux parce qu'ils dépendent du soin paternel de Zeus. Quant à tout le reste des chefs, chacun commande sa propre série et donne de lui-même sa propriété caractéristique à toute sa multiplicité jusqu'aux tout derniers termes — l'un, sa propriété révélatrice, l'autre, sa propriété féconde, un autre, sa propriété immuable —, parce qu'eux-mêmes, ils ont reçu un rang hypercosmique et qu'ils entraînent la grande armée des dieux particuliers.

C'est pourquoi Socrate non seulement les nomme *commandants*, mais dit aussi qu'*ils sont rangés en bon ordre* et qu'ils agissent sur les êtres inférieurs selon le rang où ils ont été placés : *parmi les autres, les dieux qui, dans le nombre des douze, ont le rang de commandants, conduisent selon le rang où chacun est placé*. Par conséquent, le caractère de commandant et de chef convient seulement[1] aux dieux hypercosmiques, le caractère *d'être rangé en bon ordre* et *le bon ordre* par lui-même, aux dieux encosmiques (car ce sont ces dieux-là qui ont participé au bon ordre et qui ont reçu le bon ordre par participation), tandis que ces deux caractères ensemble conviennent aux dieux séparés du monde. De fait, ils sont commandants et chefs en tant qu'ils sont en continuité avec les dieux chefs et commandants, et ils sont rangés en bon ordre et participent au bon ordre en tant qu'ils sont en continuité avec les dieux encosmiques ; et comme ils sont intermédiaires entre ces deux classes de dieux, ils rattachent la totalité de leurs processions par un unique lien intellectif. En outre, c'est en tant qu'ils ont établi dans le ciel la classe des chefs qu'ils sont, je pense, en contact avec les dieux encosmiques, et c'est parce qu'ils sont en eux-mêmes et qu'ils s'élèvent vers l'intelligible, qu'ils ont reçu une supériorité séparée du Tout et qu'ils transcendent les êtres qui participent d'eux.

1. Le mot μόνον[1] de la ligne 16 est certainement une anticipation du même mot μόνον de la même ligne 16, et doit donc être supprimé. Il n'offre d'ailleurs aucun sens convenable.

ψυχαὶ μέχρι τῶν πρωτίστων αἰτίων ἀνατείνονται συνεπόμεναι τῷ μεγάλῳ Διΐ· καὶ οἱ τούτων ὀπαδοὶ συνανάγονται τοῖς θεοῖς ἐξημμένοι τῆς πατρονομικῆς τοῦ Διὸς ἐπιστασίας. Οἱ δὲ αὖ λοιποὶ πάντες ἡγεμόνες ἕκαστος ἡγεῖται σειρᾶς οἰκείας καὶ δίδωσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἰδιότητα τῷ πλήθει παντὶ καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, ὁ μὲν τὴν ἐκφαντορικήν, ὁ δὲ τὴν γόνιμον, ὁ δὲ τὴν ἄτρεπτον, ὑπερκόσμιον καὶ αὐτοὶ κληρωσάμενοι τάξιν καὶ ἀνέλκοντες πολὺν στρατὸν τῶν μεριστῶν θεῶν.

Διὸ καὶ ὁ Σωκράτης ἅμα καὶ ἄρχοντας αὐτοὺς ἐπονομάζει καὶ τετάχθαι φησὶ καὶ ἐνεργεῖν εἰς τὰ δεύτερα κατὰ τὴν τάξιν ἣν ἐτάχθησαν· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. Προσήκει δὲ ἄρα τὸ μὲν ἀρχικὸν [μόνον] καὶ τὸ ἡγεμονικὸν τοῖς ὑπερκοσμίοις μόνον θεοῖς, τὸ δὲ τετάχθαι καὶ τὸ τεταγμένον αὐτὸ καθ' αὑτὸ τοῖς ἐγκοσμίοις (οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ τῆς τάξεως μετειληφότες καὶ κατὰ μετουσίαν τὴν τάξιν λαχόντες), τὸ δὲ συναμφότερον τοῖς ἀπολύτοις. Καὶ γὰρ ἄρχοντές εἰσιν καὶ ἡγεμόνες ὡς τοῖς ἡγεμονικοῖς καὶ ἀρχικοῖς θεοῖς συνεχεῖς ὄντες, καὶ τεταγμένοι καὶ τάξεως μετέχοντες ὡς τοῖς ἐγκοσμίοις προσεχεῖς· μέσοι δὲ ὄντες ἀμφοῖν συνάπτουσιν αὐτῶν τὰς ὅλας προόδους καθ' ἕνα σύνδεσμον νοερόν. Ἔτι τοίνυν, ὡς μὲν ἐν οὐρανῷ τὴν ἡγεμονικὴν προστησάμενοι τάξιν ἅπτονται δήπου τῶν ἐγκοσμίων· καὶ ἐν αὐτοῖς ὄντες καὶ εἰς τὸ νοητὸν ἀνατεινόμενοι | χωριστὴν ἔλαχον ἀπὸ τοῦ παντὸς ὑπεροχὴν καὶ ἐξῄρηνται τῶν μετεχόντων.

2-4 cf. *Phaedr.* 248 C 3-4 || 10-15 = *ibid.* 247 A 1-4.

13 ἀριθμῷ Portus cum Platonis libris : ἀριθμῶν P || 16 μόνον[1] deleuimus : habet P || 23 ἐγκοσμίοις o : ἐγκωμίοις P || 27 αὐτοῖς P[2] : αὑτοῖς P.



## 22

### [*Les triades des douze dieux*]

Ce qui vient d'être dit doit suffire au sujet de la toute première division de ces dieux-là. Mais puisque nous avons dit plus haut qu'ils ont accompli leur procession tétradiquement et triadiquement, il nous faut déterminer brièvement les propriétés caractéristiques des triades ainsi rangées en bon ordre[1].

Ces dieux donc ont été, comme on l'a dit, rangés en triades, et dans la triade démiurgique Zeus a reçu le rang le plus élevé, parce que d'en-haut, à partir du degré intellectif[2], il dirige les âmes et les corps et *prend soin de toutes choses*, comme le dit Socrate ; Poséidon constitue dans cette triade démiurgique aussi le rang intermédiaire[3] et gouverne tout particulièrement le monde psychique, car il est le dieu cause du mouvement et de toute génération, et l'âme est la toute première parmi les êtres engendrés, et son être est mouvement ; Héphaistos enfin insuffle la nature dans les corps et fabrique tous les sièges encosmiques des dieux[4].

Dans la triade gardienne et immuable, Hestia est la toute première, parce qu'elle conserve identique l'être des réalités, et immaculée, leur essence[5] : de fait, Socrate, dans le *Cratyle*, lui a donné le rang suprême, en tant qu'elle contient les sommets de l'univers[6] ; Athéna garde inflexibles les vies intermédiaires grâce à l'intellection et à une vie qui agit par elle-même, en tenant ces vies à l'écart de la matière[7] ; Arès enfin fait briller sur les natures corporelles force, puissance et *solidité*[8], comme le dit Socrate dans le *Cratyle* ; c'est pourquoi il est rendu parfait par Athéna et participe à une inspi-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 176-177.
2. Dans le grec on lit : ἀπὸ τοῦ νοῦ, littéralement « à partir de l'intellect », mais cet « intellect » semble devoir être compris comme un collectif pour « le degré intellectif ».
3-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 177-178.

κβ'

Περὶ μὲν οὖν τῆς πρωτίστης διαιρέσεως τῶν θεῶν τούτων ἀρκείτω τὰ εἰρημένα. Ἐπεὶ δὲ τετραδικῶς τε καὶ τριαδικῶς αὐτοὺς τὴν πρόοδον πεποιῆσθαι προείπομεν, τὰς ἰδιότητας τῶν τεταγμένων τριάδων συντόμως ἀφορισώμεθα.

Τούτων τοίνυν κατὰ τριάδας ὡς εἴρηται διατεταγμένων, τῆς μὲν δημιουργικῆς τριάδος ἔλαχεν τὴν ὑψηλοτάτην τάξιν Ζεύς, ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ νοῦ ψυχὰς καὶ σώματα κατευθύνων καὶ πάντων ἐπιμελούμενος, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης. Ὁ δὲ Ποσειδῶν συμπληροῖ κἀνταῦθα τὰ μέσα τῆς δημιουργικῆς, καὶ μάλιστα τὸν ψυχικὸν διάκοσμον κυβερνᾷ· κινήσεως γὰρ ὁ θεός ἐστιν αἴτιος καὶ γενέσεως πάσης, ἡ δὲ ψυχὴ πρωτίστη τῶν γενητῶν ἐστι καὶ κίνησις κατὰ τὴν οὐσίαν. Ὁ δὲ Ἥφαιστος τὴν φύσιν ἐμπνεῖ τῶν σωμάτων καὶ πάσας τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας τῶν θεῶν δημιουργεῖ.

Τῆς δὲ αὖ φρουρητικῆς καὶ ἀτρέπτου πρωτίστη μὲν ἡ Ἑστία, διότι τὸ εἶναι τῶν πραγμάτων αὐτὸ καὶ τὴν οὐσίαν ἄχραντον διασῴζει· καὶ γὰρ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὴν ἀκροτάτην αὐτῇ δέδωκε τάξιν ὡς τὰς ἀκρότητας συνεχούσῃ τῶν ὅλων. Ἡ δὲ Ἀθηνᾶ τὰς μέσας ζωὰς ἀκλινεῖς φυλάττει διὰ νοήσεως καὶ αὐτενεργήτου ζωῆς, ἀνέχουσα αὐτὰς ἀπὸ τῆς ὕλης. Ὁ δὲ Ἄρης ταῖς σωματοειδέσι φύσεσιν ἀκμὴν ἐπιλάμπει καὶ δύναμιν καὶ τὸ ἄρρατον, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης· διὸ καὶ ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς τελειοῦται καὶ μετέχει νοερωτέ-

4 προείπομεν : supra, cap. 20, p. 93.11-18 || 7 ὡς εἴρηται : supra, cap. 20, p. 93.8-22 || 10 = *Phaedr.* 246 B 6 || 15-17 cf. Hom. Σ 485 || 20-22 cf. *Crat.* 401 B 1-E 1 || 24-26 = *ibid.* 407 D 1-4.



ration plus intellective, comme le dit la Poésie, et à une vie séparée à l'écart des êtres engendrés.

Dans la triade vivifiante, Déméter commande, parce qu'elle engendre la vie encosmique tout entière, tant l'intellective que la psychique et celle qui est inséparable du corps[1] ; Héra constitue le rang intermédiaire, parce qu'elle fait procéder l'engendrement de l'âme : de fait, c'est la déesse intellective qui fait jaillir à partir d'elle-même, on le sait, toutes les processions des classes d'âmes[2] ; Artémis enfin a reçu en lot la limite inférieure, parce qu'elle fait passer à l'acte toutes les raisons naturelles et à la perfection l'imperfection de la matière[3] : c'est pourquoi non seulement les Théologiens mais aussi Socrate, dans le *Théétète*, l'appellent « Lochia », en tant qu'elle est protectrice de la procession naturelle et de la naissance[4].

Dans la dernière triade, la triade élévatrice, Hermès est le pourvoyeur de la philosophie et, par la philosophie, élève les âmes, et, par les puissances dialectiques, ramène les âmes, tant universelles que particulières, vers le Bien lui-même[5] ; Aphrodite est la cause primordiale de l'inspiration amoureuse répandue dans tout l'univers et familiarise avec le Beau les vies qu'elle élève par elle-même[6] ; Apollon enfin, par l'art des Muses, perfectionne et convertit tous les êtres, *dirigeant à la fois toutes choses*, comme le dit Socrate, et, par l'accord et le rythme, les attire vers la vérité intellective et vers la lumière de là-bas[7].

D'une manière générale, nous disons au sujet de tous ces dieux que, en s'étant établis eux-mêmes au-dessus des êtres encosmiques, ils constituent tout le chœur des dieux séparés du monde. Et sans doute des âmes dépendent de ces dieux, mais ce sont des âmes intellectives et, pour ainsi dire, des puissances qui engendrent des âmes. C'est pourquoi Socrate

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 178-179.

7. Dans l'*In Crat.* §§ CLXXIV-CLXXVII, p. 96.12-103.23, Proclus expose dans le plus grand détail toutes les propriétés d'Apollon et des Muses dont Apollon est le chef.

ρας ἐπιπνοίας, ὥς φησιν ἡ ποίησις, καὶ τῆς χωριστῆς ἀπὸ τῶν γενητῶν ζωῆς.

Τῆς γε μὴν ζωογονικῆς ἐξάρχει μὲν ἡ Δημήτηρ, ὅλην ἀπογεννῶσα τὴν ἐγκόσμιον ζωήν, τήν τε νοερὰν καὶ τὴν ψυχικὴν καὶ τὴν ἀχώριστον τοῦ σώματος. Ἡ δὲ Ἥρα τὴν μεσότητα συνέχει, τὴν τῆς ψυχῆς ἀπογέννησιν προϊεμένη· καὶ γὰρ ἡ νοερὰ τῶν [ἄλλων] ψυχικῶν γενῶν ἀφ' ἑαυτῆς προὐβάλλετο πάσας τὰς προόδους. Ἡ δὲ Ἄρτεμις τὸ πέρας ἐκληρώσατο, πάντας κινοῦσα τοὺς φυσικοὺς λόγους εἰς ἐνέργειαν καὶ τὸ ἀτελὲς τῆς ὕλης τελειοῦσα· διὸ καὶ Λοχίαν αὐτὴν οἵ τε θεολόγοι καὶ ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης καλοῦσιν, ὡς τῆς φυσικῆς προόδου καὶ γεννήσεως ἔφορον.

Λοιπῆς τοίνυν τῆς ἀναγωγοῦ τριάδος ὁ μὲν Ἑρμῆς φιλοσοφίας ἐστὶ χορηγός, | καὶ διὰ ταύτης ἀνάγει τὰς ψυχὰς καὶ ταῖς διαλεκτικαῖς δυνάμεσιν ἐπ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀναπέμπει τάς τε ὅλας καὶ τὰς μερικάς. Ἡ δὲ Ἀφροδίτη τῆς δι' ὅλων διηκούσης ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας ἐστὶν αἰτία πρωτουργός, καὶ πρὸς τὸ καλὸν οἰκειοῖ τὰς ἀναγομένας ὑφ' ἑαυτῆς ζωάς. Ὁ δὲ Ἀπόλλων διὰ μουσικῆς τὰ πάντα τελειοῖ καὶ ἐπιστρέφει π ά ν τ α ὁ μ ο π ο λ ῶ ν, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης, καὶ δι' ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ πρὸς τὴν νοερὰν ἀνέλκων ἀλήθειαν καὶ τὸ ἐκεῖ φῶς.

Κοινῇ δὲ περὶ πάντων λέγομεν ὅτι τῶν ἐγκοσμίων ὑπεριδρύσαντες ἑαυτοὺς τὸν πάντα συνέχουσι τῶν ἀπολύτων χορόν. Καὶ ψυχαὶ μὲν αὐτῶν ἐξήρτηνται, νοεραὶ δὲ καὶ οἷον δυνάμεις γεννητικαὶ ψυχῶν. Διὸ καὶ ὁ

1 ἡ ποίησις : cf. Hom. Φ 400-414 || 11 cf. Eur., *Iph. Taur.* 1097, *Suppl.* 958 || 11-12 = *Theaet.* 149 B 9-10 || 18-19 cf. *Phaedr.* 265 B 4-5 || 21-22 = *Crat.* 405 D 4.

1 καὶ τῆς (s.u. scr.) P² : om. P || 7 ἄλλων seclusimus : habet P || 10 ἀτελὲς o² : αὐτοτελὲς P.



donne à ces dieux aussi des chars : de fait, Zeus est dit *conduire un char ailé*, et les autres dieux, de la même manière que Zeus, je pense, font usage de véhicules d'un rang inférieur. Et ces véhicules-là, que sont-ils d'autre, selon nous, sinon les âmes hypercosmiques sur lesquelles les dieux sont montés[1], âmes qui sont sans doute intellectives, mais qui n'en sont pas moins le commencement de la parcellisation et de la division, à partir desquelles les âmes encosmiques ont reçu leur existence, parce que, dans ces âmes, se manifeste une distinction plus grande et des parties qui ont pour nature d'être liées les unes aux autres par le moyen de la proportion. Ainsi donc, dans les dieux séparés du monde, le psychique s'unit à l'intellect, c'est pourquoi le *char* est dit *ailé* sans distinction, en tant qu'il est intellectif et inséparable de l'intellect immatériel et divin ; dans les dieux encosmiques, au contraire, Platon enseigne une distinction entre chevaux et cochers : *chez les dieux les chevaux et les cochers sont tous bons et issus de bonne souche.* C'est pourquoi l'opération liée au temps commence à briller en premier lieu dans ces âmes-là, dans lesquelles il y a une plus grande distinction des puissances[2] ; mais dans les âmes hypercosmiques le temps s'achève en éternité, et la parcellisation, en unification. En effet, les âmes hypercosmiques sont les principes des âmes, les causes des êtres encosmiques, et, pour ainsi dire, des semences intellectives qui demeurent dans leurs propres enveloppements intellectifs.

## 23

### [*Les Parques de* République X *sont des dieux séparés du monde*]

Voilà ce qu'il fallait dire à ce sujet. Je veux maintenant, à partir aussi d'autres écrits de Platon[3], montrer la propriété caractéristique de la classe des dieux séparés du monde, telle que Platon nous la présente. Dans la *République* donc, en

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 179-180.

Σωκράτης ἅρματα καὶ τούτοις δίδωσι· καὶ γὰρ ὁ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν λέγεται καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ κατὰ ταὐτὰ δήπου τῷ Διὶ χρῶνται τοῖς δευτέροις ὀχήμασιν. Ταῦτα δὲ τί ἂν ἄλλο λέγοιμεν ἢ τὰς ψυχὰς τὰς ὑπερκοσμίους αἷς ἐποχοῦνται, νοεραῖς μὲν ὑπαρχούσαις, μερισμοῦ δὲ καὶ διαιρέσεως ἀρχὴν προστησαμέναις, ἀφ' ὧν αἱ περικόσμιοι τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον, πλείονος διακρίσεως καὶ μερῶν ἐν αὐταῖς φανέντων δι' ἀναλογίας συνδεῖσθαι πεφυκότων; Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀπολύτοις τὸ ψυχικὸν ἥνωσεν ἑαυτὸ πρὸς τὸν νοῦν, διὸ καὶ τὸ ἅρμα λέγεται πτηνὸν ἄνευ διαιρέσεως, ὡς νοερὸν καὶ ἀνεκφοίτητον τοῦ ἀΰλου καὶ θείου νοῦ· ἐν δὲ τοῖς ἐγκοσμίοις ἵππων καὶ ἡνιόχων διαιρέσεις παραδίδονται· Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Διὸ καὶ ἡ κατὰ χρόνον ἐν ταύταις ἐνέργεια πρώτως ἐξέλαμψεν, ὅπου πλείων ἡ τῶν δυνάμεων διάκρισις· ἐν ἐκείναις δὲ ὁ χρόνος εἰς αἰῶνα τελεῖ καὶ ὁ μερισμὸς εἰς ἕνωσιν. Ἀρχαὶ γάρ εἰσιν ψυχῶν καὶ αἰτίαι τῶν ἐγκοσμίων καὶ οἷον σπέρματα νοερὰ μένοντα ἐν ταῖς ἑαυτῶν νοεραῖς περιοχαῖς.

## κγ'

Ταῦτα καὶ περὶ τούτων λεκτέα. Βούλομαι δὲ καὶ ἐξ ἄλλων τοῦ Πλάτωνος γραμμάτων ἐπιδεῖξαι τὴν ἰδιότητα τῆς ἀπολύτου τάξεως, ὁποίαν ἡμῖν αὐτὸς παριστᾷ. Ἐν

1-2 = *Phaedr.* 246 E 4-5 || 11 = *ibid.* || 14-15 = *ibid.* 246 A 7-8.

18 τελεῖ nos : τε ἀεὶ P || 25 παριστᾷ (s.u. scr.) P² : om. P.



enseignant l'ordre du Tout qui s'étend à travers l'ensemble des êtres encosmiques depuis le haut à partir de la sphère des fixes, et combien il gouverne la vie humaine en proposant successivement des choix entre des vies différentes et en faisant varier la mesure de justice qui correspond à la vie choisie, Platon rapporte la cause primordiale de cet ordre-là à une monade et à une triade qui transcendent l'univers[1]. Et à la monade il donne le pouvoir de l'autorité, en étendant son gouvernement sur tout le ciel, gouvernement qui est présent simultanément et d'une manière indivise à tous les êtres, les dirige tous sans distinction et dans une unique opération, et met en mouvement l'univers par ses puissances inférieures[2] ; tandis qu'à la triade, Platon non seulement donne la procession issue de la monade, mais encore lui attribue l'opération sur le Tout et la création partielle. En effet, ce qui est simple et unifié dans la providence transcendante procède en une multiplicité grâce à l'autorité de rang inférieur ; et c'est de cette façon que l'un se révèle comme cause plus principielle de la multiplicité, et le divisé, comme cause plus immédiate pour les effets. Car, toute la variété des puissances encosmiques, l'infinité des mouvements et la multiple diversité des raisons, sont enroulées ensemble par la triade des Parques ; et à son tour cette triade se tend vers l'unique monade antérieure aux trois Parques, que Socrate a appelée *Nécessité*, non pas parce qu'elle domine l'univers par violence, ni parce qu'elle fait disparaître l'automotricité de notre vie, ni parce qu'elle est privée d'intellect et de la meilleure forme de connaissance, mais parce qu'elle embrasse tous les êtres d'une manière intellective, et qu'elle apporte aux êtres sans limite une limite et aux êtres désordonnés un ordre ; et encore parce qu'elle fait de toutes choses ses propres sujets[3] et qu'elle les fait tendre vers le bien, parce qu'elle les soumet aux lois démiurgiques, parce que, à l'intérieur du monde, elle

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 180.

τοίνυν τῇ Πολιτείᾳ τὴν τοῦ παντὸς τάξιν ἀναδιδάσκων τὴν διήκουσαν δι' ὅλων τῶν ἐγκοσμίων ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀπλανοῦς, καὶ ὅση τὴν ἀνθρωπίνην διακυβερνᾷ ζωήν, ἄλλοτε ἄλλων βίων αἱρέσεις προβάλλουσα καὶ τὸ προσῆκον αὐτῇ μέτρον τῆς δίκης ἐξαλλάττουσα, εἰς μονάδα καὶ τριάδα τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ἀναφέρει τὴν τῆς τάξεως ταύτης πρωτουργὸν αἰτίαν. Καὶ τῇ μὲν μονάδι τὸ κράτος δίδωσι τῆς ἐπιστασίας, διατείνων αὐτῆς τὴν ἐπικράτειαν ἐπὶ πάντα τὸν οὐρανόν, ὁμοῦ καὶ ἀμερίστως τοῖς πᾶσι παροῦσαν καὶ πάντα ποδηγετοῦσαν | ἀδιαιρέτως καὶ κατὰ μίαν ἐνέργειαν καὶ κινοῦσαν τὰ ὅλα ταῖς περιπεζίοις ἑαυτῆς δυνάμεσι, τῇ δὲ τριάδι τὴν μὲν πρόοδον ἐκ τῆς μονάδος διδούς, τὴν δὲ εἰς τὸ πᾶν ἐνέργειαν καὶ τὴν ποίησιν μεριστὴν ἀπονέμων. Τὸ γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἡνωμένον τῆς ἐξῃρημένης προνοίας εἰς πλῆθος προάγεται διὰ τῆς δευτέρας ἐπιστασίας· καὶ οὕτω δὴ κυριώτερον μὲν τὸ ἓν αἴτιον τοῦ πλήθους, προσεχέστερον δὲ τὸ διῃρημένον τοῖς ἀποτελουμένοις ἀναφαίνεται. Πᾶσα γὰρ ἡ ποικιλία τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων καὶ ἡ τῶν κινήσεων ἀπειρία καὶ ἡ τῶν λόγων πολυειδὴς διαφορότης ὑπὸ τῆς Μοιραίας συνελίσσεται τριάδος· αὕτη δὲ πάλιν ἡ τριὰς εἰς τὴν μίαν ἀνατείνεται μονάδα τὴν πρὸ τῶν τριῶν, ἣν ὁ Σωκράτης Ἀνάγκην προσείρηκεν, οὐκ ὡς βίᾳ τῶν ὅλων ἐπικρατοῦσαν οὐδ' ὡς τὸ αὐτοκίνητον τῆς ζωῆς τῆς ἡμετέρας ἐναφανίζουσαν οὐδ' ὡς νοῦ καὶ γνώσεως ἀρίστης ἐστερημένην, ἀλλ' ὡς πάντα περιλαμβάνουσαν νοερῶς, καὶ τοῖς μὲν ἀορίστοις ὅρον, τοῖς δὲ ἀτάκτοις τάξιν ἐπιφέρουσαν, ἔτι δὲ ὡς πάντα κατήκοα ποιοῦσαν ἑαυτῆς καὶ ἀνατείνουσαν ἐπὶ

1-14 cf. *Resp.* X 617 B 4-D 2 || 23 = *ibid.* 617 B 4.

4 προβάλλουσα nos : προβάλλουσαν P || 5 ἐξαλλάττουσα nos : ἐξαλλάττουσαν P || 22 αὕτη o : αὐτὴ P.



conserve tous les êtres, parce qu'elle embrasse dans un cercle les êtres du Tout, parce qu'elle ne laisse aucune chose sans la part de la justice qui lui revient et qu'elle ne laisse rien se dérober à la loi divine[1].

Puis donc que nous avons divisé en deux les causes de l'ordre du monde, que nous avons posé la première comme monadique, la seconde comme triadique, et que, en nous laissant persuader par Platon, nous avons reconnu que la monade était productrice de la triade, tandis que nous avons montré que la triade était un rejeton de la monade, voyons maintenant dans quel monde de dieux on peut ranger l'une et l'autre, car c'est parce que nous voulions apprendre cela que nous avons entrepris les présents discours à leur sujet. La monade donc que Socrate, comme on vient de le dire, appelle *Nécessité*, transcende totalement les dieux encosmiques et, par ses puissances toutes dernières, introduit du mouvement dans le ciel tout entier, sans se convertir vers lui ni agir sur lui, mais en communiquant au monde, par son être même et sa ferme stabilité, le mouvement circulaire régulier ; car, dit-il, *le fuseau* est mis en mouvement *sur les genoux de Nécessité*, tandis qu'elle seule et même, s'étant établie royalement sur un trône au-delà du Tout, dirige le ciel *sur un chemin silencieux*[2]. La triade, de son côté, est désormais rangée d'une certaine manière avec les mouvements circulaires du ciel, elle les entraîne avec ses mains et agit sur eux, et, non plus par son être même seulement, mais par <son> faire et <son> agir, elle est cause de l'ordre et des révolutions circulaires du Tout, sans compter que, dans cette triade, le

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 180-181.

2. Même exégèse du « fuseau mû en rond sur les genoux de Nécessité » dans l'*In Remp.* II, p. 226.27-227.5, avec la même citation d'Euripide, *Troad.* 887-888. Ce vers tiré de la prière d'Hécube à Zeus a déjà été cité en *Théol. plat.* I 15, p. 75.7 et n. 2 (p. 149 des *Notes complémentaires*), où l'on ajoutera la référence à Plotin, IV 4 (28), 45.28. Par opposition à l'activité démiurgique de l'homme, qui implique effort et bruit, le « chemin silencieux » est celui de la Nature « qui aime à se tenir cachée » selon le dire d'Héraclite (FVS [6] 22 B 123), déjà cité par Proclus, *In Remp.* II, p. 107.6-7.

τὸ ἀγαθὸν καὶ ὡς τοῖς δημιουργικοῖς θεσμοῖς ὑποκατακλίνουσαν καὶ ὡς πάντα φρουροῦσαν ἔνδον τοῦ κόσμου καὶ ὡς κύκλῳ περιέχουσαν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ μηδὲν ἄμοιρον ἀπολείπουσαν τῆς ἐπιβαλλούσης αὐτῷ δίκης μηδὲ ἀφιεῖσαν ἀποδρᾶναί τι τὸν θεῖον νόμον.

Ἐπειδὴ τοίνυν τὰ αἴτια τῆς τάξεως τοῦ κόσμου διχῇ διείλομεν, καὶ τὸ μὲν ἐθέμεθα μοναδικόν, τὸ δὲ τριαδικόν, καὶ τὴν μὲν μονάδα τῆς τριάδος οἰστικὴν ὡμολογήσαμεν εἶναι τῷ Πλάτωνι πειθόμενοι, τὴν δὲ τριάδα τῆς μονάδος ἔκγονον ἀπεφηνάμεθα, κατίδωμεν ἐν ποίᾳ διακοσμήσει τάττειν ἑκάτερα δυνατόν· τοῦτο γὰρ καταμαθεῖν βουλόμενοι τοὺς περὶ αὐτῶν ἐν τῷ παρόντι λόγους προεστησάμεθα. Ἡ μὲν τοίνυν μονάς, ἥν, ὥσπερ εἴπομεν, Ἀνάγκην ὁ Σωκράτης ἀποκαλεῖ, πάντῃ τῶν ἐγκοσμίων ἐξῄρηται καὶ ταῖς ἐσχάταις ἑαυτῆς δυνάμεσι κίνησιν ἐνδίδωσιν εἰς τὸν ὅλον οὐρανόν, οὔτε ἐπιστρέφουσα πρὸς αὐτὸν οὔτε ἐνεργοῦσα περὶ αὐτόν, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι καὶ τῷ μονίμως ἱδρῦσθαι τὴν τεταγμένην περιφορὰν τῷ κόσμῳ παρεχομένη· κινεῖσθαι γὰρ δὴ τὸν ἄτρακτον ἐν τοῖς γόνασι τῆς Ἀνάγκης, αὐτὴν δὲ μίαν βασιλικῶς ἐν θρόνῳ πέρα τοῦ παντὸς ἱδρύσασαν ἑαυτὴν ἀψόφῳ κελεύθῳ κατευθύνειν τὸν οὐρανόν. Ἡ δὲ τριὰς συντέτακταί πως ἤδη ταῖς τοῦ οὐρανοῦ περιφοραῖς καὶ ταῖς χερσὶν αὐτὰς περιάγει καὶ ἐνεργεῖ περὶ αὐτάς, καὶ οὐκέτι αὐτῷ τῷ εἶναι μόνον, ἀλλὰ καὶ ⟨τῷ⟩ ποιεῖν τι καὶ πράττειν αἰτία τῆς τάξεώς ἐστι | καὶ τῶν ἀνακυκλήσεων τοῦ παντός, κἂν ταύτῃ τῆς ἐνεργείας διαφόρου

13 ὥσπερ εἴπομεν : supra, p. 100.23-24 || 19-20 = *Resp.* X 617 A 5, B 4 || 21 θρόνῳ : cf. *Resp.* X 621 A 1 || 22 = Eur., *Troad.* 887-888.

5 ἀποδρᾶναί τι nos : ἀποδρᾶν ἔτι P || 14 ἀποκαλεῖ P[2] : ἀποκαλεῖν P || 19 παρεχομένη Portus : περιεχομένην P παρεχομένην o || 25 τῷ[2] addidimus : om. P.



mode opératoire est différent, car Lachésis met en mouvement avec ses deux mains, tandis que chacune des deux autres Parques, avec l'une ou avec l'autre seulement.

Mais nous reviendrons là-dessus. Il est évident pour tout le monde que, si cette action s'exerce et selon la monade et selon la triade qui vient de la monade, nous devrons reconnaître que l'une est installée dans une classe de dieux supérieure, l'autre, dans une classe inférieure. Nous disons donc que Nécessité, appelée Mère des Parques[1], est venue à l'existence en premier dans les dieux intellectifs d'une manière analogue à la monade intelligible-intellective qu'est Adrastée[2], et que c'est, révélée de là-bas dans les mondes de dieux principiels, qu'elle a donné naissance à cette triade des Parques. En effet, le caractère total dans la providence et le fait d'entraîner l'univers par son être même qui est antérieur à l'agir, appartiennent en propre à la supériorité intellective, et le fait d'étendre son action d'une manière indivise sur tous les êtres rend cette action égale à l'autorité démiurgique. Et, me semble-t-il, cette déesse fait briller la garde indicible sur tous les rejetons du démiurge, et, de même que le démiurge est d'une manière indivise le géniteur de l'univers, de même aussi Nécessité garde en elle-même tous les êtres d'une manière inflexible et les enveloppe d'une manière monadique, en gardant indissoluble l'ordre qui a procédé dans le monde à partir du démiurge.

Nécessité ayant reçu cette autorité ou royauté dans l'univers, la triade des Parques exerce le pouvoir sur le Tout à la manière d'un dieu séparé du monde. De fait, *elle est en contact avec* le ciel et *laisse passer des intervalles de temps*, comme le dit Socrate. Par ce contact[3] elle est coordonnée aux corps en mouvement et s'unit à eux, tandis que par l'interruption de ses opérations elle est sans contact, séparée des corps qu'elle gouverne, et donc elle les transcende ; et comme elle a reçu en même temps l'une et l'autre de ces

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 181.

τυγχανούσης· ἡ μὲν γὰρ Λάχεσις ἀμφοτέραις κινεῖ ταῖς χερσίν, ἑκατέρα δὲ τῶν λοιπῶν τῇ ἑτέρᾳ μόνον.

Ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαῦθις. Ὅτι δὲ τῆς ποιήσεως ταύτης οὔσης κατά τε τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς τριάδα, τὴν μὲν ἐν πρεσβυτέρᾳ τάξει θεῶν, τὴν δὲ ἐν ὑποδεεστέρᾳ συγχωρήσομεν ἱδρύεσθαι, παντὶ καταφανές. Τὴν μὲν τοίνυν Ἀνάγκην, μητέρα τῶν Μοιρῶν λεγομένην, ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς τὴν πρώτην ὑποστῆναί φαμεν ἀνάλογον τῇ τῆς Ἀδραστείας νοητῇ καὶ νοερᾷ μονάδι, κἀκεῖθεν ἐν τοῖς ἀρχικοῖς διακόσμοις ἐκφανεῖσαν ἀπογεννῆσαι τὴν τριάδα τῶν Μοιρῶν ταύτην. Τὸ γὰρ ὁλικὸν ἐν τῇ προνοίᾳ καὶ τὸ πρὸ τοῦ ἐνεργεῖν αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ ὅλα περιάγον τῆς νοερᾶς ἐστιν ὑπεροχῆς καὶ τὸ διατείνειν ἀμερίστως ἐπὶ πάντα τὴν ποίησιν συνεξισοῦται πρὸς τὴν δημιουργικὴν ἐπιστασίαν. Καί μοι δοκεῖ τὴν ἄρρητον φρουρὰν ἐπιλάμπειν ἅπασι τοῖς τοῦ δημιουργοῦ γεννήμασιν ἡ θεὸς αὕτη, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν ὅλων ἐστὶν ἀμερίστως γεννήτης, οὕτω δὴ καὶ ἡ Ἀνάγκη πάντα ἀκλινῶς φρουρεῖν ἐν ἑαυτῇ καὶ περιέχειν μοναδικῶς, ἄλυτον τὴν τάξιν τὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ προελθοῦσαν εἰς τὸν κόσμον φυλάττουσα.

Ταύτης δὲ τοιαύτην λαχούσης ἐπικράτειαν καὶ βασιλείαν ἐν τοῖς ὅλοις, ἡ τῶν Μοιρῶν τριὰς ἀπολύτως ἐνεξουσιάζει τῷ παντί. Καὶ γὰρ ἐφάπτεται τοῦ οὐρανοῦ καὶ διαλείπει χρόνον, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης. Διὰ μὲν τῆς ἐπαφῆς συντέτακται πρὸς τὰ κινούμενα καὶ συμφύεται πρὸς ταῦτα, διὰ δὲ τῆς ἐποχῆς τῶν ἐνεργειῶν ἀναφής ἐστι καὶ χωριστὴ τῶν διοικουμένων καὶ ἐξῄρηται ἀπ' αὐτῶν· ὁμοῦ δὲ ἀμφοτέρας λαχοῦσα

1-2 cf. *Resp.* X 617 C 5-D 1 || 3 εἰσαῦθις : infra, p. 105.27-106.8 || 23-24 = *Resp.* X 617 C 6-7.

6 παντὶ P² : παντῇ P || 12 τοῦ (s.u. scr.) P² : om. P || 20 φυλάττουσα Portus : φυλάττουσαν P || 23 ἐνεξουσιάζει P² : ἐνεξουσιάζειν P.



propriétés caractéristiques, elle fait partie des dieux séparés du monde. En effet, être en contact et ne pas être en contact, mettre en mouvement et ne pas mettre en mouvement, comme dit le mythe, ne sont pas tour à tour chez les dieux, mais coexistent simultanément et existent l'un avec l'autre[1]. En effet, les êtres divins ne changent pas leurs opérations suivant le temps ni, comme les âmes particulières, tantôt agissent séparément, tantôt exercent leur providence sur les êtres inférieurs, mais tout en demeurant en eux-mêmes, ils procèdent partout, et, tout en étant présents à tous les êtres, ne quittent pas leurs hauteurs[2]. Donc, dans un seul et même instant appartiennent aux Parques et le sans contact et le contact avec les révolutions célestes ; elles embrassent dans une unique propriété le fait de transcender les sensibles et d'en être séparées, et le fait de leur être coordonnées et apparentées ; et c'est pour cela qu'elles ont, par rapport au ciel tout entier, le rang séparé du monde. Que si la triade des Parques est aussi encosmique, et leur providence en contact avec les êtres qu'elles gouvernent, il ne faut pas s'en étonner. En effet, Zeus, Héra, Apollon et Athéna ont, eux aussi, après leurs lots supracélestes, des processions et des conjonctions communes avec les dieux encosmiques[3], car à partir de tous les dieux séparés du monde descendent dans le Tout des puissances qui constituent la toute dernière classe des mondes de dieux.

Mais Socrate, célébrant les royautés des Parques qui sont séparées du monde et hypercosmiques, les présente à la fois comme étant au contact et n'étant pas au contact de la totalité des révolutions, distinguant ainsi par une variation dans le temps leurs propriétés caractéristiques. En effet, *laisser passer des intervalles de temps* offre un reflet de l'alternance de leurs opérations dans le temps ; mais cette façon de parler relève de la dissimulation qui convient à la mythologie[4]. De fait, les mythes, en introduisant, pour les êtres inengendrés,

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 182.
2. Pour l'explication de « laisser passer des intervalles de temps », cf. *In Remp.* II, p. 252.7-13.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 182.

τὰς ἰδιότητας ἐν τοῖς ἀπολύτοις ἐστὶ θεοῖς. Οὐ γὰρ τὸ ἅπτεσθαι καὶ τὸ μὴ ἅπτεσθαι καὶ τὸ κινεῖν καὶ τὸ μὴ κινεῖν, ὡς ὁ μῦθος λέγει, παρὰ μέρος [ὁ] ἐν τοῖς θεοῖς, ἀλλ' ὁμοῦ συνυπάρχει καὶ μετ' ἀλλήλων ὑφέστηκεν. Οὐδὲ γὰρ κατὰ χρόνον μεταβάλλει τὰ θεῖα τὰς ἑαυτῶν ἐνεργείας, οὐδ' ὥσπερ αἱ μερικαὶ ψυχαὶ ποτὲ μὲν χωριστῶς ἐνεργεῖ, ποτὲ δὲ προνοεῖ τῶν δευτέρων· ἀλλὰ καὶ μένοντα ἐν ἑαυτοῖς πανταχοῦ πρόεισι καὶ πᾶσι παρόντα τῆς ἑαυτῶν οὐκ ἀφίσταται περιωπῆς. Ἐν ἑνὶ δὴ οὖν καὶ τῷ αὐτῷ τό τε ἀναφὲς ὑπάρχει ταῖς Μοίραις καὶ ἡ τῶν οὐρανίων περιόδων ἐπαφή, τό τε ἐξῃρημένον τῶν αἰσθητῶν καὶ ⟨τὸ⟩ ἀπόλυτον κατὰ μίαν ἰδιότητα καὶ τὸ συντεταγμένον αὐτοῖς καὶ συγγενὲς πρὸς αὐτὰ περιειλήφασιν· καὶ διὰ ταῦτα τὴν ἀπόλυτον ἔχουσι τάξιν πρὸς τὸν ὅλον οὐρανόν. Εἰ δὲ καὶ ἐγκόσμιός ἐστιν αὐτῶν τριὰς καὶ πρόνοια προσεχὴς τοῖς διοικουμένοις, οὐ θαυμαστόν. | Καὶ γὰρ Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀθηνᾶς μετὰ τὴν ὑπερουράνιον λῆξιν καὶ μετὰ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν κοιναὶ πρόοδοι καὶ συντάξεις εἰσίν· καὶ γὰρ ἀπὸ πάντων τῶν ἀπολύτων καθήκουσιν εἰς τὸ πᾶν δυνάμεις συμπληροῦσαι τὴν ἐσχάτην διακόσμησιν τῶν θεῶν.

Ἀλλ' ὅ γε Σωκράτης τὰς ἀπολύτους τῶν Μοιρῶν καὶ ὑπερκοσμίους βασιλείας ὑμνήσας ἁπτομένας τε αὐτὰς καὶ οὐχ ἁπτομένας παραδέδωκε τῶν ὅλων περιφορῶν, τὰς τῶν ἰδιοτήτων διαφορὰς μερίσας τῇ κατὰ χρόνον ἐξαλλαγῇ. Τὸ γὰρ δ ι α λ ι π ε ῖ ν χ ρ ό ν ο ν ἔμφασιν παρέχεται τῆς κατὰ τὸν χρόνον τῶν ἐνεργειῶν ἀμοιβῆς· ἀλλὰ τοῦτο τῆς προσηκούσης ἐστὶ τῇ θεομυθίᾳ κρύψεως. Καὶ γὰρ τῶν ἀγενήτων γενέσεις καὶ τῶν ἁπλῶν συνθέσεις

3 ὁ μῦθος : cf. *Resp.* X 617 C 5-D 1 || 26 = *ibid.* X 617 C 7.

3 ὁ² deleuit Portus : habet P || 12 καὶ <τὸ> ἀπόλυτον nos : καὶ τὸ λυτὸν P καὶ ἀπόλυτον P² || 25 διαφορὰς nos : περιφορὰς P.



des générations, pour les êtres simples, des compositions, pour les êtres indivisibles, des divisions, cachent sous nombre de voiles[1] la vérité des choses. Et si nous prenions le fait d'être en contact tour à tour avec les êtres en mouvement et d'en être séparé non pas selon le temps, comme le dit le sens apparent du mythe, mais selon les diverses[2] propriétés caractéristiques des Parques et selon une réalité composée résultant des propriétés extrêmes, de même que les mythes appellent génération la venue à l'être sous l'action d'une cause, et composition, le fait que soient embrassés causalement les composés dans les simples, et qu'ils disent que la distinction des inférieurs dans les supérieurs est un morcellement des supérieurs, ainsi serions-nous plus près de l'intention de Platon.

Et puisque pour l'instant ce sujet ne mérite pas un long discours, qu'il trouve ici son terme. Examinons donc la classe des Parques en elle-même. De fait, parmi les Parques, certains auteurs estiment que Lachésis est rangée en premier, d'autres, en dernier[3] ; et en ce qui concerne les Parques qui restent, ils placent au rang de monade avant les autres, les uns, Atropos, d'autres, Clôthô. Cependant, étant donné que Platon, dans les *Lois*[4], dit clairement que *Lachésis* est *toute première*, *Clôthô*, *deuxième*, et *Atropos*, *troisième*, je pense qu'il convient de ramener les discours aussi de la *République* à cet ordre qui a été établi parmi les Parques, et qu'il ne faut pas innover[5] en suivant les opinions variables des exégètes. Socrate dit donc que *Lachésis* chante[6] *le passé*, *Clôthô*, *le présent*, *Atropos*, *le futur*, et dans ce texte il fait semblablement usage de l'ordre fondé sur la division de leurs opéra-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 182-183.

4. Même référence aux *Lois* XII 960 C 7-9, dans l'*In Remp.* II, p. 244.20-24. En *Théol. plat.* I 13, p. 59.16-17, Proclus a affirmé que les démonstrations tirées des *Lois* ont la priorité sur toutes les autres notions enseignées par la science théologique.

5. Voir *Notes complémentaires*, p. 183.

6. Là où Proclus emploie le verbe ᾄδειν (p. 104.26), Platon employait le verbe ὑμνεῖν (*Rép.* X 617 C 3) : il s'agit de l'hymnodie que les Parques chantent en l'honneur de Nécessité, leur mère.

καὶ τῶν ἀμερίστων διανομὰς οἱ μῦθοι παρεισκυκλοῦντες ὑπὸ πολλοῖς παραπετάσμασιν ἐπισκιάζουσι τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν. Εἰ δέ, ὥσπερ τὴν ἀπ' αἰτίας εἰς τὸ εἶναι πάροδον γένεσιν ἀποκαλοῦσιν καὶ τὴν κατ' αἰτίαν τῶν συνθέτων ἐν τοῖς ἁπλοῖς περιοχὴν σύνθεσιν [αὐτῶν] ἐπονομάζουσιν καὶ τὴν τῶν δευτέρων περὶ τὰ πρῶτα διαίρεσιν τῶν πρώτων μερισμὸν εἶναι λέγουσιν, οὕτω καὶ τὸ παρὰ μέρος ἅπτεσθαί τε καὶ χωρίζεσθαι τῶν κινουμένων μὴ κατὰ χρόνον ὑπολάβοιμεν, ὡς τὸ φαινόμενον λέγει τῆς μυθοποιΐας, ἀλλὰ κατὰ τὰς διαφόρους τῶν Μοιρῶν ἰδιότητας καὶ τὴν σύμμικτον ἀπὸ τῶν ἄκρων ὑπόστασιν, ἐγγυτάτω τῆς τοῦ Πλάτωνος διανοίας ἐσόμεθα.

Καὶ τοῦτο μὲν οὐ πολλοῦ δεόμενον ἐν τοῖς παροῦσι λόγου μέχρι τούτων ἐχέτω τέλος, αὐτὴν δὲ τὴν τάξιν τῶν Μοιρῶν καθ' αὑτὴν ἐπισκεπτέον. Καὶ γὰρ τούτων οἱ μὲν πρώτην ἀξιοῦσι τετάχθαι τὴν Λάχεσιν, οἱ δὲ ἐσχάτην· καὶ τῶν λοιπῶν οἱ μὲν τὴν Ἄτροπον ἐν μονάδος τάξει προΐστανται τῶν ἄλλων, οἱ δὲ τὴν Κλωθώ. Τοῦ δὲ Πλάτωνος ἐν Νόμοις σαφῶς οὑτωσὶ λέγοντος πρωτίστην μὲν Λάχεσιν, δευτέραν δὲ Κλωθώ, τρίτην δὲ Ἄτροπον, προσήκειν ἡγοῦμαι καὶ τοὺς ἐν Πολιτείᾳ λόγους ἐπὶ ταύτην ἀνάγειν τὴν διωρισμένην ἐν αὐταῖς τάξιν καὶ μηδὲν καινοτομεῖν ἑπόμενον τοῖς ἄλλοτε ἐπ' ἄλλα φερομένοις τῶν ἐξηγητῶν δοξάσμασιν. Λέγει τοίνυν ὁ Σωκράτης τὴν μὲν Λάχεσιν ᾄδειν τὰ γεγονότα, τὴν δὲ Κλωθὼ τὰ παρόντα, τὴν δὲ Ἄτροπον τὰ μέλλοντα, κἀνταῦθα τῇ τάξει τῆς

16 οἱ μὲν : scil. Plato ipse || 17 οἱ δὲ : scil. Xenocrates || 18 οἱ μὲν : scil. Xenocrates || 19 οἱ δὲ : scil. Plutarchus, uide adnotationem || 19-22 = *Legg.* XII 960 C 7-9 || 25-28 = *Resp.* X 617 C 3-5.

5 αὐτῶν deleuimus : habet P || 7 μερισμὸν nos : μερισμῶν P || 11 μοιρῶν nos : μερῶν P || 15 λόγου nos : λόγοις P.



tions : à Lachésis il donne la primauté et une autorité uniforme sur les autres Parques, à Clôthô, une royauté sans doute inférieure à celle de Lachésis mais plus compréhensive que celle d'Atropos, et à celle qui reste, une royauté de troisième rang qui est tout à la fois <enveloppée> par les deux autres Parques et <subordonnée> à elles[1]. Et donc le vulgaire ne voit pas que Platon utilise les parties du temps comme des symboles de ce que les Parques embrassent à titre de cause. En effet, le passé a été un jour du futur et du présent ; <le présent> n'est pas encore du passé, <et il a été un jour du futur ; quant au futur, il n'est ni un présent ni un passé>, mais il a son être tout entier dans le futur[2]. Nous devons donc prendre la triple causalité d'une manière analogue à ces trois parties du temps ; et nous disons que la cause la plus parfaite et la plus compréhensive de ce qui reste, chante *le passé* en tant que cause, et fournit, à ce dont elle est cause, l'opération (car on sait que le passé enveloppe et le futur et le présent) ; la deuxième cause, c'est-à-dire celle qui à la fois enveloppe et est enveloppée, chante *le présent* (car le présent, on le sait, était auparavant du futur) ; et la troisième cause, enveloppée par les deux autres, chante *le futur* (car le futur a besoin et du présent et du passé, le premier le révèlant, le second bornant sa procession). Lachésis donc est cause primordiale parce qu'elle contient en elle-même les autres causes, et chacune des deux autres Parques est enveloppée par elle ; et Clôthô a reçu le rang supérieur, et Atropos, le rang inférieur. Et c'est pour cette raison que Lachésis meut des deux mains, en tant

1. Le thème de l'hymne que chante chacune des Parques, le passé, le présent et l'avenir, confirme l'ordre dans lequel elles doivent être rangées, *In Remp.* II, p. 250.1-5 et *In Parm.* VII, col. 1234.12-21 et 1238.33-1239.2.

2. Proclus dit la même chose, dans l'*In Remp.* II, p. 251.1-4, en prenant l'ordre de l'écoulement du temps dans le sens inverse : « le passé est devenu du futur et d'abord du présent, le présent < est devenu du futur >, mais pas encore du passé, le futur est seulement du futur et il n'est d'aucune manière du présent ni, bien moins encore, du passé ». Ce parallèle justifie les suppléments ajoutés dans notre texte où les omissions sont dues à des sauts du même au même.

κατὰ τὰς ἐνεργείας αὐτῶν διαιρέσεως ὡσαύτως χρησάμενος, καὶ τῇ μὲν Λαχέσει τὰ πρωτεῖα δοὺς καὶ τὴν ἑνοειδῆ τῶν λοιπῶν ἐπικράτειαν, τῇ δὲ Κλωθοῖ τὴν ὑποδεεστέραν μὲν τῆς Λαχέσεως, περιληπτικωτέραν δὲ τῆς Ἀτρόπου βασιλείαν, τῇ δὲ λοιπῇ τὴν τρίτην, καὶ ⟨περιεχομένην⟩ ἀπ' ἐκείνων | ἀμφοτέρων καὶ ⟨ταττομένην⟩ ὑπ' ἐκείναις. Λανθάνει δὲ ἄρα τοὺς πολλοὺς τοῖς χρονικοῖς μορίοις τῆς κατ' αἰτίαν περιοχῆς συμβόλοις χρώμενος. Τὸ μὲν γὰρ γεγονὸς καὶ μέλλον ἦν ποτε καὶ παρόν, ⟨τὸ δὲ παρὸν⟩ οὔπω μέν ἐστι γεγονός, ⟨μέλλον δὲ ἦν ποτε, τὸ δέ γε μέλλον οὔτε παρόν ἐστιν οὔτε γεγονός⟩, ἀλλ' ἐν τῷ μέλλειν ἔχει τὴν δλην οὐσίαν. Ἀνάλογον τοίνυν τοῖς τρισὶ τούτοις μορίοις τὰς τριττὰς αἰτίας ἀπολάβωμεν· καὶ τὸ μὲν τελειότατον καὶ περιληπτικώτατον τῶν ἄλλων τὰ γεγονότα φαμὲν ᾄδειν ὡς αἰτίαν καὶ ὧν αἰτία παρέχεσθαι τὴν ἐνέργειαν (τὰ γὰρ γεγονότα καὶ τῶν μελλόντων ἦν καὶ τῶν παρόντων περιεκτικά), τὸ δὲ δεύτερον καὶ τῇ μὲν περιέχον, τῇ δὲ περιεχόμενον, τὰ παρόντα (καὶ γὰρ ταῦτα μέλλοντα πρότερον ὑπῆρχεν), τὸ δὲ τρίτον καὶ ἀπ' ἀμφοῖν περιεχόμενον, τὰ μέλλοντα (ταῦτα γὰρ καὶ τοῦ παρόντος δεῖται καὶ τοῦ γεγονότος, καὶ τοῦ μὲν ἐκφαίνοντος αὐτά, τοῦ δὲ ὁρίζοντος αὐτῶν τὴν πρόοδον). Ἡ μὲν ἄρα Λάχεσις αἰτία πρωτουργός ἐστι τὰς ἄλλας ἐν ἑαυτῇ περιλαβοῦσα, τῶν δὲ λοιπῶν ἑκατέρα περιέχεται ὑπ' αὐτῆς· καὶ ἡ μὲν Κλωθὼ τάξιν ὑπερτέραν ἔλαχεν, ἡ δ' Ἄτροπος ὑποδεεστέραν. Καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν Λάχεσις ἀμφοτέραις κινεῖ

5 περιεχομένην hic posuimus (habet u. 6, ante ὑπ'ἐκείνους [sic] o) : om. P || 6 ταττομένην addidimus : ταττομένων o, om. P || 9 παρόν P² : παράγον P || 9-10 τὸ δὲ παρὸν addidimus : om. P || 10-11 μέλλον ... γεγονός addidimus : om. P (iam Taylor lacunam agnouit) || 15 αἰτίαν Portus : αἰτία P || 16 παρέχεσθαι coniecit Luna : παρέχεται P || 19 παρόντα coniecit Taylor : παράγοντα P || 21 δεῖται nos : P legi nequit.



qu'elle achève d'une façon supérieure et plus universelle ce qui est mis en acte plus partiellement par les deux autres Parques, que *Clôthô* fait tourner *le fuseau de la main droite*, et *Atropos*, *de la main gauche*, en tant que la première a le commandement sur les opérations, tandis que l'autre suit et, avec elle, dirige tous les êtres. De fait, chez les vivants mortels la droite est principe du mouvement, et dans l'univers le mouvement vers la droite embrasse le mouvement vers la gauche[1].

Ce qui vient d'être dit montre donc clairement que la triade des Parques, dans les *Lois* comme dans la *République*, est divisée par Platon selon le même ordre, c'est-à-dire en premier, intermédiaire et tout dernier. Et ce n'est pas vrai seulement dans le passage cité, mais aussi à la fin de tout le mythe, lorsque, faisant descendre, depuis le haut du ciel et le sommet du Tout vers le lieu mortel[2] et la cité où règne la génération, l'âme sous l'autorité du démon qui lui a été attribué comme guide, il range les âmes en tout premier sous Lachésis, en deuxième sous Clôthô, en troisième sous Atropos ; et, lorsque les âmes sont devenues parfaites *sous le trône de Nécessité*, il les conduit vers *la plaine de l'Oubli* et *le fleuve Amélès*[3]. Il est donc nécessaire ou bien de bouleverser la descente des âmes et d'anéantir la continuité de la dégradation que procure aux âmes la surveillance du démon qui les guide, ou bien de placer Lachésis à un rang supérieur aux autres Parques, Clôthô au deuxième rang, et de même Atropos au troisième. En effet, la procession vers la génération, qui part des degrés plus parfaits et s'abaisse selon l'attraction qu'exerce le terrestre, commence à partir de Lachésis et s'achève avec Atropos[4]. De plus, les *lots* et les

1. Même raisonnement dans l'*In Remp.* II, p. 251.19-252.2. Sur le caractère naturel de la relation droite-gauche, cf. *In Parm.* IV, col. 935.33-38 ; c'est d'ailleurs une chose bien connue depuis Aristote, voir *De caelo* II 2, 284 b 28, 285 a 23 et b 16 ; *De an. part.* IV 8, 684 a 27 ; *De an. inc.* 4, 705 b 16-21, et le livre de J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris 1944.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 183-184.

ταῖς χερσὶν ὡς τὰ μερικώτερον ὑπ' ἐκείνων ἐνεργούμενα μειζόνως καὶ ὁλικωτέρως ἀποπληροῦσα, ἡ δὲ Κλωθὼ τῇ δεξιᾷ τὸν ἄτρακτον ἐπιστρέφει καὶ ἡ Ἄτροπος τῇ ἀριστερᾷ, καθ' ὅσον ἡ μὲν προκατάρχει τῶν ἐνεργειῶν, ἡ δὲ συνέπεται καὶ μετ' ἐκείνης πάντα ποδηγετεῖ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς θνητοῖς ζῴοις τὸ δεξιὸν κινήσεώς ἐστιν ἀρχὴ καὶ ἐν τοῖς ὅλοις ἡ ἐπὶ δεξιὰ κίνησις τῆς ἐπ' ἀριστερὰ περιληπτική.

Πέφηνεν τοίνυν διὰ τούτων ἡ Μοιραία τριὰς ἔν τε Νόμοις καὶ ἐν Πολιτείᾳ κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος εἰς πρῶτά τε καὶ μέσα καὶ ἔσχατα διῃρημένη. Καὶ οὐκ ἐν τούτοις μόνον τοῖς εἰρημένοις, ἀλλὰ κἀν τῷ τέλει τοῦ παντὸς μύθου τὴν ψυχὴν ὑφ' ἡγεμόνι τῷ λαχόντι δαίμονι κατάγων εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ τὴν γενεσιουργὸν πολιτείαν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς ἀκρότητος τοῦ παντός, πρωτίστῃ μὲν αὐτὰς ὑποτάττει τῇ Λαχέσει, δευτέρᾳ δὲ τῇ Κλωθοῖ, τρίτῃ δὲ τῇ Ἀτρόπῳ· καὶ μετὰ ταύτας ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης θρόνον τελέας γενομένας ἐπὶ τὸ τῆς Λήθης ἄγει πεδίον καὶ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν. Ἀνάγκη τοίνυν ἢ τὴν κάθοδον ἐπιταράττειν καὶ τὴν συνέχειαν τῆς ὑφέσεως ἀναιρεῖν ἣν ταῖς ψυχαῖς ἡ τοῦ δαίμονος ἐπιστασία παρέχεται τοῦ κατευθύνοντος αὐτάς, ἢ τὴν Λάχεσιν ὑψηλοτέραν τῶν ἄλλων τίθεσθαι Μοιρῶν, τὴν δὲ δευτέραν Κλωθώ, καὶ τὴν Ἄτροπον τρίτην ὡσαύτως. | Ἡ γὰρ εἰς γένεσιν πρόοδος ἀπὸ τῶν τελειοτέρων ὡρμημένη καὶ ὑφιζάνουσα κατὰ τὴν εἰς τὸ γήινον ῥοπήν, ἄρχεται μὲν ἀπὸ τῆς Λαχέσεως, τελευτᾷ δὲ εἰς τὴν Ἄτροπον. Ἔτι

2-4 = *Resp.* X 617 C 5-8 || 6-8 cf. Arist., *De caelo* II 2, 284 b 28, 285 a 23, 285 b 16; *De an. part.* IV 8, 684 a 27; *De an. incessu* 4, 705 b 16-21 || 18-20 = *Resp.* X 620 D 7-621 A 5.

10 ὑπὸ (s.u. scr.) P² : om. P.



*modèles des genres de vie* sont, <dit-on>, présentés aux âmes *depuis les genoux de Lachésis* par l'intermédiaire *du prophète*, et de même qu'il a dit auparavant que *le fuseau tout entier tourne sur les genoux de Nécessité*, de même aussi le mythe fait dépendre la providence concernant les âmes particulières des genoux de Lachésis, laquelle meut éternellement le Tout de ses mains comme par des puissances suprêmes, tout en tenant *sur ses genoux* d'une manière inférieure les causes des périodes des âmes[1]. C'est pourquoi le prophète célèbre Lachésis d'une manière spéciale comme *fille de Nécessité* : *Voici le discours de la vierge Lachésis, fille de Nécessité.* A son tour, Clôthô est dite tisser pour les âmes ce qui découle des choix qu'elles ont faits, et leur distribuer à chacune la destinée qui leur revient, et, après elle, Atropos confère aux destins filés l'immutabilité et la détermination, mettant ainsi le point final aux décrets des Parques et à l'ordre qui descend du Tout jusqu'à nous. Si donc Lachésis agit sur les âmes même avant leur choix, et si, après leur choix, elle détermine toutes leurs périodes dans le monde de la génération par les plus belles limites, et si les autres Parques, après le choix des âmes, leur allouent ce qui convient et coordonnent leurs genres de vie à l'ordre du Tout, comment Lachésis ne précèderait-elle pas les deux autres, comment celles-là ne suivraient-elles pas et n'accompliraient-elles pas leur propre providence avec elle ? Lachésis en tout cas semble avoir d'une manière inférieure le rang de mère par

1. Dans l'*In Remp.* II, p. 227.10-11, il est dit que « les genoux sont les symboles des forces motrices chez les dieux ». Lachésis tout comme Nécessité sont à l'origine des mouvements du monde et des âmes.

τοίνυν οἱ κλῆροι καὶ τὰ παραδείγματα τῶν βίων ἀπὸ τῶν γονάτων τῆς Λαχέσεως διὰ μέσου τοῦ προφήτου ⟨λέγονται⟩ προτείνεσθαι ταῖς ψυχαῖς, καὶ ὥσπερ αὐτὸν τὸν ὅλον ἄτρακτον ἐν τοῖς γόνασι τῆς Ἀνάγκης στρέφεσθαι προείρηκεν, οὕτω δὴ καὶ τὴν περὶ τὰς μερικὰς ψυχὰς πρόνοιαν τῶν τῆς Λαχέσεως ἐξάπτει γονάτων ὁ μῦθος, ταῖς μὲν χερσὶν ὡς ὑψηλοτέραις δυνάμεσι τὸ πᾶν κινούσης ἀϊδίως, ἐν δὲ τοῖς γόνασιν ὑφειμένως τὰς αἰτίας τῶν ψυχικῶν περιόδων ἐχούσης. Διὸ καὶ ταύτην ὁ προφήτης διαφερόντως Ἀνάγκης ἀνυμνεῖ θυγατέρα· Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως ὅδε λόγος. Ἡ δὲ αὖ Κλωθὼ τὰ ἑπόμενα ταῖς αἱρέσεσι τῶν ψυχῶν ἐπικλώθειν αὐταῖς λέγεται καὶ διανέμειν τὴν προσήκουσαν μοῖραν ἑκάσταις· καὶ μετὰ ταύτην ἡ Ἄτροπος τοῖς κεκλωσμένοις τὸ ἄτρεπτον καὶ ὡρισμένον ἐνδιδόναι, τὸ τέλος συμπεραίνουσα τῶν Μοιραίων κανόνων καὶ τῆς ἀπὸ τοῦ παντὸς εἰς ἡμᾶς καθηκούσης τάξεως. Εἰ τοίνυν ἡ μὲν Λάχεσις καὶ πρὸ τῆς αἱρέσεως εἰς τὰς ψυχὰς ἐνεργεῖ καὶ μετὰ τὴν αἵρεσιν πάσας αὐτῶν ἀφορίζει τὰς γενεσιουργοὺς περιόδους τοῖς καλλίστοις ὅροις, αἱ δὲ ἄλλαι μετὰ τὴν αἵρεσιν αὐταῖς ἀποκληροῦσι τὰ προσήκοντα καὶ συντάττουσιν αὐτῶν τοὺς βίους τῇ τοῦ παντὸς διακοσμήσει, πῶς οὐχὶ προηγεῖται μὲν ἡ Λάχεσις ἀμφοῖν, ἕπονται δὲ ἐκεῖναι καὶ μετὰ ταύτης ἀποπληροῦσι τὴν οἰκείαν προμήθειαν; Ἔοικε γοῦν ἡ μὲν Λάχεσις τὴν τῆς μητρὸς ἀξίαν δευτέρως ἔχειν πρὸς τὰς ἄλλας Μοίρας

1-3 = *Resp.* X 617 D 2-5 || 4-5 = *ibid.* 617 A 5, B 4 || 7-8 cf. *ibid.* 617 D 1-2 || 9 = *ibid.* 617 B 4 || 11-12 = *ibid.* 617 D 6 || 13-16 cf. *ibid.* 620 E 1-6.

3 λέγονται addidimus : om. P (possis etiam legere προτείνονται) || 11 ἀνάγκης (s.u. scr.) P² : om. P || 25 ἕπονται δὲ abhinc desinit P || ἐκεῖναι Portus : ἐκεῖνοι z s.



rapport aux autres Parques et être une sorte de monade coordonnée à elles, de même que Nécessité, d'une manière transcendante, embrasse les puissances de toutes les Parques, tandis que les autres Parques se rangent immédiatement sous Lachésis et, encore au-dessus de Lachésis, sous Nécessité[1].

Voilà donc l'ordre des Parques tel qu'il faut le concevoir selon l'enseignement de Platon ; quant aux symboles[2] que le mythe rattache aux Parques, ils célèbrent leur royauté. En effet, le fait qu'*elles se tiennent sur les cercles*[3] signifie leur autorité transcendante et séparée, tandis que le fait qu'elles soient établies *sur des trônes*[4] et non pas sur les cercles eux-mêmes, comme les Sirènes, indique que les réceptacles qui sont en premier illuminés par elles, sont établis au-dessus des corps célestes ; en effet, le trône est un véhicule et un réceptacle pour ceux qui sont établis, et tous les participants sont placés sous les dieux participables comme des véhicules, et c'est en eux que les dieux sont établis éternellement, eux qu'ils chevauchent et par eux qu'ils agissent. Le fait qu'*elles soient assises à égale distance*[5] montre leur distinction bien ordonnée, la dégradation qui procède proportionnellement et la répartition qui vient d'en-haut, depuis leur mère. En effet, c'est de là que vient, pour les Parques, l'ordre dans leur procession et la répartition de leurs opérations, conforme à leur dignité. De plus, le fait qu'*elles portent des bandelettes sur leur tête*[6] veut dire que leurs sommets intellectifs sont illuminés d'une lumière divine et qu'elles sont pourvues de causalités fécondes et immaculées au moyen desquelles elles emplissent le ciel et d'une puissance générative et d'une pureté immuable. Le fait qu'*elles soient vêtues de blanc*[7] montre que toutes les raisons qu'elles projettent à l'extérieur et toutes les vies qu'elles font paraître devant elles, sont

1. Dernier argument sur l'ordre des Parques. Proposition des genres de vie, choix du genre de vie, confirmation de ce choix, viennent obligatoirement dans cet ordre ; or cette succession d'opérations est due à Lachésis, Clôthô et Atropos, qui elles aussi doivent être rangées dans cet ordre.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 184-185.

καὶ εἶναι συντεταγμένη τις αὐταῖς μονάς, ὥσπερ ἡ Ἀνάγκη τὸν ἐξῃρημένον τρόπον τὰς πασῶν περιέχει δυνάμεις, αἱ δὲ ἄλλαι Μοῖραι προσεχῶς μὲν ὑπὸ τὴν Λάχεσιν τελεῖν, ἀνωτέρω δὲ ἔτι ταύτης ὑπὸ τὴν Ἀνάγκην.

Ἡ μὲν οὖν τάξις αὐτῶν τοιαύτη νοείσθω κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν· τὰ δὲ δὴ σύμβολα, ὅσα αὐταῖς ὁ μῦθος προσάπτει, τὰς αὐτῶν ἀποσεμνύνει βασιλείας. Τὸ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν κύκλων βεβηκέναι τὰς ἐξῃρημένας αὐτῶν σημαίνει καὶ χωριστὰς ἐπικρατείας, τὸ δὲ ἐν θρόνοις ἱδρῦσθαι, καὶ οὐκ ἐν αὐτοῖς τοῖς κύκλοις, ὡς τὰς Σειρῆνας, τὰς ὑποδοχὰς ἐνδείκνυται τὰς πρώτως ὑπ' αὐτῶν ἐλλαμπομένας ὑπεριδρῦσθαι τῶν οὐρανίων· καὶ γὰρ ὁ θρόνος ὄχημα καὶ ὑποδοχὴ τῶν ἱδρυμένων ἐστὶ καὶ τοῖς θεοῖς τοῖς μεθεκτοῖς τὰ μετέχοντα πάντα ὑποβέβληται οἷον ὀχήματα, καὶ ἐν αὐτοῖς ἵδρυνται διαιωνίως οἱ θεοὶ καὶ ἐποχοῦνται αὐτοῖς καὶ δι' αὐτῶν ἐνεργοῦσιν. Τὸ δὲ δι' ἴσου καθῆσθαι τὴν ἐν τάξει διάκρισιν αὐτῶν δηλοῖ καὶ τὴν ἀνάλογον προϊοῦσαν ὕφεσιν καὶ τὴν ἄνωθεν ἐκ τῆς μητρὸς ἐφήκουσαν διανομήν· | ἐκεῖθεν γὰρ τὸ τεταγμένον ἐν τῇ προόδῳ καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἐν ταῖς ἐνεργείαις ἐνδίδοται ταῖς Μοίραις. Καὶ μὴν καὶ τὸ στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἔχειν θείῳ φωτὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ἀκρότητας περιλάμπεσθαί φησι γονίμοις τε καὶ ἀχράντοις αἰτίαις κεκοσμῆσθαι, δι' ὧν καὶ τὸν οὐρανὸν πληροῦσιν δυνάμεώς τε γεννητικῆς καὶ τῆς ἀτρέπτου καθαρότητος. Τὸ δὲ λευχειμονεῖν πάντας αὐτῶν τοὺς ἔξωθεν προβεβλημένους λόγους καὶ τὰς ζωὰς ἃς ἑαυτῶν προεστήσαντο νοερὰς ἀποφαίνει καὶ φωτοει-

8 = *Resp.* X 617 B 4-5 || 10 = *ibid.* 617 C 1 || 10-11 cf. *ibid.* 617 B 5-6 || 17 = *ibid.* 617 B 7-C 1 || 22 = *ibid.* 617 C 2-3 || 26 = *ibid.* 617 C 2.

11 ὡς s : ὥσπερ z || 22 στέμματα f cum Platonis libris : στέμμα τὸ on g s || 28 προεστήσαντο n fg s : προεστήσατο o.



intellectives, lumineuses et remplies d'éclat divin ; et les vêtements semblent désigner les êtres qui participent d'elles, les trônes, les réceptacles des tout premiers firmaments[1], puisque, chez nous aussi, les vêtements sont en contact immédiat avec nos corps, et les véhicules, en contact avec nous d'une manière moins immédiate. Mais il faut tirer cela d'une autre théologie, celle dont nous avons appris les mondes de dieux au-delà de la sphère des fixes[2]. Le fait que les Parques *célèbrent*, la première *le passé*, la deuxième *le présent*, la troisième *le futur*, manifeste toutes leurs opérations qui procèdent vers l'extérieur comme bien proportionnées, intellectives et pleines d'harmonie[3]. De fait, les Parques perfectionnent le chant des Sirènes et les mouvements bien réglés du ciel, et elles emplissent toutes choses de leurs hymnes, appelant l'action de leur mère sur le Tout par leurs hymnes intellectives et convertissant toutes choses vers elles-mêmes au moyen du mouvement harmonieux de l'univers.

## 24

### [*Les dieux séparés du monde dans le* Parménide]

Tout cela nous a suffisamment indiqué le rang parfait, immaculé et supracéleste des Parques. Il nous reste donc à en appeler au témoignage du *Parménide* sur l'enseignement relatif aux dieux [séparés du monde][4] ; de fait Platon, dans ce dialogue, a enseigné de la façon la plus claire leur unique propriété caractéristique.

En effet, après la procession des mondes de dieux assimilateurs, dans lesquels le *semblable et* le *dissemblable* sont révélés à partir *de la similitude et de la dissimilitude* intel-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 185.

2. Nous avons déjà rencontré ces « firmaments », στερεώματα, en *Théol. plat.* V 24, p. 91.18 et n. 4 (p. 195 des *Notes complémentaires*), et nous pensons que ce mot vient des *Oracles Chaldaïques*.

3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 185.

δεῖς καὶ τῆς θείας αἴγλης πεπληρωμένας· καὶ ἐοίκασιν οἱ μὲν χιτῶνες τὰς οὐσίας ἐνδείκνυσθαι τὰς μετεχούσας αὐτῶν, οἱ δὲ θρόνοι τὰς ἐν τοῖς πρωτίστοις στερεώμασιν ὑποδοχάς, ἐπεὶ καὶ παρ' ἡμῖν οἱ μὲν χιτῶνες προσεχῶς ὁμιλοῦσι τοῖς σώμασιν, τὰ δὲ ὀχήματα πορρώτερον ἡμῶν ἀντιλαμβάνονται. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐξ ἄλλης θεολογίας εἰλήφθω, παρ' ἧς καὶ τοὺς ἐπέκεινα τῆς ἀπλανοῦς διακόσμους μεμαθήκαμεν. Τὸ δὲ ὑμνεῖν τὰς Μοίρας, τὴν μὲν τὰ γεγονότα, τὴν δὲ τὰ παρόντα, τὴν δὲ τρίτην τὰ μέλλοντα, πάσας αὐτῶν τὰς εἰς τὰ ἔξω προϊούσας ἐνεργείας ἐμμελεῖς καὶ νοερὰς καὶ ἁρμονίας πλήρεις ἐνδείκνυται· καὶ γὰρ τὰς τῶν Σειρήνων ᾠδὰς καὶ τὰς εὐρύθμους κινήσεις τοῦ οὐρανοῦ τελειοῦσιν αἱ Μοῖραι καὶ πάντα πληροῦσιν τοῖς ἑαυτῶν ὕμνοις, προκαλούμεναι μὲν τὴν τῆς μητρὸς ποίησιν εἰς τὸ πᾶν διὰ τῶν νοερῶν ὕμνων, ἐπιστρέφουσαι δὲ πάντα πρὸς αὐτὰς διὰ τῆς ἐναρμονίου τῶν ὅλων κινήσεως.

## κδ'

Πάντα δὴ ταῦτα τὴν τελείαν καὶ ἄχραντον καὶ ὑπερουράνιον τῶν Μοιρῶν τάξιν ἡμῖν ἱκανῶς ἐνεδείξατο. Λοιπὸν τοίνυν ἡμῖν ἐστι τὸν Παρμενίδην ἐπιμαρτύρασθαι τῆς περὶ τῶν θεῶν τούτων διδασκαλίας· καὶ γὰρ ὁ Πλάτων ἐν ἐκείνῳ τὴν μίαν αὐτῶν ἰδιότητα σαφέστατα παραδέδωκεν.

Μετὰ γὰρ τὴν τῶν ἀφομοιωτικῶν διακόσμων πρόοδον, ἐν οἷς τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον ἀπὸ τῆς νοερᾶς ταὐτότητος καὶ ἑτερότητος ἐκφαινόμενα, ποτὲ

8-10 = *Resp.* X 617 C 3-5 || 26-27 = *Parm.* 147 C 1-148 D 4.

5 ἡμῶν z : ἡμῖν s || 6 ἀντιλαμβάνονται s : ἀντιλαμβάνεται z || 16 αὐτὰς nos : αὐτὰς z s || 17 ὅλων fg s : λόγων on.



lectives[1], tantôt par analogie, tantôt par un mode de génération totalement différent et difficile à concevoir, Platon montre que *l'un est en contact* <*et n'est pas en contact*> et *avec lui-même et avec les autres*. En effet, toutes les classes divines après la monade démiurgique dédoublent leurs propres opérations, car elles ont pour nature d'agir et sur elles-mêmes et sur les autres qui viennent à leur suite, parce qu'elles trouvent leur joie dans les processions et la providence qu'elles exercent sur les êtres inférieurs, parce qu'elles sont au service de la volonté du Père, qu'elles suscitent son action surnaturelle, indivise et complète, et qu'elles la canalisent sur les êtres inférieurs. Eh bien, avant toute autre chose, cette propriété du contact avec les êtres inférieurs et de la division d'avec eux, comment ne nous montre-t-elle pas la propriété caractéristique des dieux séparés du monde[2] ? Car le fait d'être en contact, on le sait, implique la parenté avec nous et la providence coordonnée à nous, tandis que, à l'inverse, le fait de n'être pas en contact implique la supériorité transcendante et séparable par rapport aux êtres inférieurs. Telle est, en tout cas, avons-nous démontré dans ce qui précède, la classe des dieux séparés du monde, qui est tout à la fois en contact avec les dieux célestes et les surpasse en simplicité, et qui procède vers tous les êtres sans établir de relation avec eux. Et c'est pour cette raison que nous avons posé les Parques comme supracélestes[3]. De fait Socrate dit, on l'a vu, que les Parques sont en contact avec les révolutions célestes ; et dans le *Cratyle*, il est d'avis que la Corè encosmique, l'épouse de Pluton, qui administre tout le monde de la génération, *est en contact avec* l'être *mobile*, et que c'est à cause de ce *contact* qu'elle a été appelée *Pherréphatta*[4]. De plus, dans le *Phédon*, pour nous enseigner ce qu'est le mode

1. C'est ce qui a été montré *supra*, au chapitre 14, à la fin de la théorie des dieux-chefs assimilateurs. Pour la manifestation de cette classe de dieux par la méthode de l'analogie, cf. p. 69.5-29 ; pour le mode d'engendrement difficile à concevoir, cf. p. 71.12-72.9.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 185-186.

μὲν κατ' ἀναλογίαν, ποτὲ δὲ κατὰ τὴν ἐξηλλαγμένην καὶ δυσθεώρητον γένεσιν, τὸ ἓν ἁπτόμενον ⟨καὶ μὴ ἁπτόμενον⟩ δείκνυται καὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων. Ἅπαντα γὰρ τὰ θεῖα γένη μετὰ τὴν μονάδα τὴν δημιουργικὴν διπλασιάζει τὰς ἑαυτῶν ἐνεργείας· καὶ γὰρ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα τὰ μεθ' ἑαυτὰ πέφυκεν ἐνεργεῖν, προόδοις χαίροντα καὶ τῇ προνοίᾳ τῶν δευτέρων, ὑπηρετοῦντα τῇ βουλήσει τοῦ πατρὸς καὶ τὴν ὑπερφυᾶ καὶ ἀμέριστον αὐτοῦ καὶ παντελῆ ποίησιν προκαλούμενα καὶ τοῖς δευτέροις ἐποχετεύοντα. Τοῦτο δὴ οὖν πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων, τὸ τῆς ἀφῆς καὶ διαιρέσεως τῆς πρὸς τὰ καταδεέστερα, πῶς οὐχὶ τὴν ἀπόλυτον ἡμῖν ἰδιότητα παρίστησιν; | Τὸ μὲν γὰρ ἅπτεσθαι τῆς πρὸς ἡμᾶς συγγενείας ἦν καὶ τῆς συντεταγμένης προνοίας, τὸ δὲ αὖ μὴ ἅπτεσθαι τῆς ἐξῃρημένης καὶ χωριστῆς ἀπ' αὐτῶν ὑπεροχῆς. Τοιοῦτον γοῦν καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἡμεῖς ἐδείκνυμεν τὸ τῶν ἀπολύτων θεῶν γένος, ὁμοῦ μὲν συναφὲς πρὸς τοὺς οὐρανίους, ὁμοῦ δὲ ὑπερηπλωμένον αὐτῶν, καὶ ἐπὶ πάντα προϊὸν ἀσχέτως. Καὶ διὰ ταῦτα καὶ τὰς Μοίρας ὑπερουρανίους ἐτιθέμεθα· καὶ γὰρ ἅπτεσθαι τῶν περιφορῶν ὁ Σωκράτης ἔλεγε· καὶ ἐν Κρατύλῳ τὴν ἐγκόσμιον Κόρην τὴν τῷ Πλούτωνι συνοῦσαν καὶ πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύουσαν ἅπτεσθαι τῆς φερομένης οὐσίας ἐτίθετο, καὶ διὰ τὴν ἐπαφὴν ταύτην κληθῆναι Φερρέφατταν. Καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ἐν τῷ Φαίδωνι τὸν τρόπον ἡμᾶς τῆς καθαρτικῆς ζωῆς τῶν ψυχῶν ἀναδιδάσκων ὁποῖός τίς

2-4 = *Parm.* 148 D 5-149 D 7 || 14 ἦν : scil. in Comm. in Parm., fortasse in parte deperdita || 16-17 ἐν τοῖς ἔμπροσθεν : supra, cap. 1, p. 6.28-7.3 et cap. 23, p. 102.25-103.4 || 20 ἐτιθέμεθα : supra, cap. 23, p. 108.10-12 || 21-25 = *Crat.* 404 D 1-5 || 25-p. 111.2 cf. *Phaed.* 65 B 9-11.

2-3 καὶ μὴ ἁπτόμενον addidit Taylor cum Platonis libris : om. z s || 6 αὐτὰ nos : αὐτὰ z s || 22 πλούτωνι $o^2$n fg : πλάτωνι o s.



de la vie purifiée des âmes, c'est, dit-il, lorsque l'âme, n'ayant pas commerce avec le corps, est en contact avec l'être[1].

Par tous ces arguments, donc, Platon montre que le contact est le fait de la providence inséparable et du gouvernement coordonné, tandis que la négation du contact est le fait de la providence séparée, sans relation et transcendant les sujets de son administration. Donc l'un qui est en contact avec les autres et n'est pas en contact avec eux, à la fois forme un couple avec les autres et est établi au-dessus d'eux ; c'est pourquoi il a reçu tout ensemble la puissance des êtres supérieurs et celle des êtres encosmiques, car, étant intermédiaire entre ces deux classes, il embrasse dans l'unité les propriétés divisées de ces classes extrêmes. De plus, avant toutes choses, il est en contact et n'est pas en contact avec lui-même, parce qu'il y a en lui une multiplicité (c'est-à-dire une distinction entre la totalité et les parties de cette totalité), et aussi une unité qui rassemble toute la multiplicité. En effet, si cet un a procédé à partir des principes et s'il agit d'une manière divisée, il est varié et multiforme (en effet, toute procession diminue les puissances de ce qui procède et augmente la multiplicité qui est en lui) ; et à moins qu'il n'ait complètement procédé, il manifeste le caractère uniforme de l'être en même temps que la multiplicité. Cette classe de dieux est donc coordonnée aux dieux encosmiques et dépasse les sujets de son administration, elle est séparée du monde parce qu'elle transcende les êtres totalement divisés. Si donc cette classe est à la fois une et multiple, parce qu'elle fait procéder vers les êtres inférieurs les multiples *canaux* découlant des sources, tout en dépassant les distributions partielles, elle peut être dite à la fois être en contact et n'être pas en contact avec elle-même, parce que, à cause de son unité séparée, elle n'a même pas besoin du contact, tandis que, en raison de sa procession vers la multiplicité, elle est en contact avec elle-même. En effet, elle enveloppe en elle-même le

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 186.

ἐστιν, ὅταν, φησί, μὴ προσομιλοῦσα τῷ σώματι ἡ ψυχὴ ἅπτηται τοῦ ὄντος.

Διὰ πάντων δὴ τούτων τὴν μὲν ἀφὴν τῆς ἀχωρίστου προνοίας ἔργον εἶναι καὶ τῆς συντεταγμένης ἐπιστασίας ἐνδείκνυται, τὴν δὲ ταύτης ἀπόφασιν τῆς κεχωρισμένης καὶ ἀσχέτου καὶ τῶν διοικουμένων ἐξῃρημένης. Τὸ τοίνυν ἁπτόμενον τῶν ἄλλων ἓν καὶ οὐχ ἁπτόμενον καὶ συνέζευκται πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ὑπερίδρυται αὐτῶν· διὸ δὴ καὶ ἅμα τήν τε τῶν ὑπεριδρυμένων καὶ τῶν ἐγκοσμίων ἔλαχε δύναμιν· ἐν μέσῳ γὰρ ὂν ἀμφοτέρων ἐν ἑνὶ συνείληφε τὰς διῃρημένας τῶν ἄκρων ἰδιότητας. Καὶ μὴν καὶ ἑαυτοῦ πρὸ τῶν ἄλλων ἅπτεταί τε καὶ οὐχ ἅπτεται, διότι δὴ καὶ ἐν αὐτῷ πλῆθος ἔστι καὶ διάκρισις ὁλότητος καὶ τῶν ταύτης μερῶν καὶ ἕνωσις παντὸς τοῦ πλήθους συναγωγός. Εἰ γὰρ προελήλυθεν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν καὶ εἰ μεριστῶς ἐνεργεῖ, ποικίλον ἐστὶ καὶ πολυειδές (πᾶσα γὰρ πρόοδος ἐλαττοῖ μὲν τὰς τῶν προϊόντων δυνάμεις, αὔξει δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς πλῆθος)· καὶ εἰ μὴ πάντῃ προελήλυθεν, ὁμοῦ τῷ πλήθει καὶ τὸ ἑνοειδὲς τῆς οὐσίας προφαίνει. Συντέτακται οὖν τοῖς ἐγκοσμίοις τὸ γένος τοῦτο τῶν θεῶν καὶ ὑπερανέχει τῶν διοικουμένων, καὶ ἔστιν ἀπόλυτον, τῶν πάντῃ διῃρημένων ἐκβεβηκός. Εἰ τοίνυν καὶ ἕν ἐστι καὶ πλῆθος, προάγον μὲν εἰς τὰ δεύτερα τοὺς πολλοὺς τῶν πηγῶν ὀχετούς, ὑπερανέχον δὲ τῶν μεριστῶν διακληρώσεων, ἅμα καὶ ἅπτοιτο ἂν ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ἅπτοιτο, | διὰ μὲν τὴν ἕνωσιν τὴν χωριστὴν οὐδὲ τῆς ἀφῆς προσδεόμενον, διὰ δὲ τὴν εἰς πλῆθος πρόοδον ἁπτόμενον ἑαυτοῦ. Περιέχει γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ πολλὰ καὶ

2 ἅπτηται $o^{2}$fg : ἅπτεται on ἅπτεσθαι s || 23 προάγον n fg s : παράγον o || 24 ὑπερανέχον on $fg^{2}$ : ὑπερανέχων g s || 28 αὐτῷ nos : αὑτῷ Σ s.



multiple et est en contact avec elle-même dans la mesure où elle est en elle-même, dit le *Parménide*.

Donc, pour le dire en bref, en tant que cette classe de dieux <est séparée du monde>, elle est sans contact, mais en tant qu'elle procède à partir d'elle-même et qu'elle est inversement établie en elle-même, elle est en contact avec elle-même ; et en tant qu'elle est dans les autres, elle est en contact avec les autres, mais en tant qu'elle est incoordonnée avec les autres et qu'elle ne forme pas une série avec eux, elle est séparée d'eux. Donc cette classe de dieux est à la fois unifiée et multipliée, uniforme <et> changeante, demeurant et procédant, participée par les êtres plus imparfaits et imparticipable parce qu'elle leur préexiste. Tout cela constitue les éléments de l'ordre supracéleste, éléments qui manifestent une nature résultant du mélange de propriétés totalement distinctes[1].

Voilà donc ce qu'il fallait dire au sujet de l'être et de l'existence de ces dieux, tels que le *Parménide* les présente dans ce passage ; et il faut aussi tirer du présent passage les causes de leur engendrement. Puisque leur unité même démontre que ces dieux sont au-delà de toute distinction particulière et de tout contact, ils doivent donc procéder à partir de l'un, car c'est à partir de là que l'unité vient à tous les êtres, à partir de l'hénade toute première qui transcende toute multiplicité et toute division[2]. Et puisque, du fait d'être en soi-même, ces dieux ont assumé à l'avance la capacité d'être en contact avec eux-mêmes, ils viennent à l'existence à partir des dieux immaculés. En effet, le fait d'être en soi-même <dans le cas du> tout premier des pères intellectifs, est, comme on l'a vu, un symbole de la causalité inflexible et qui écarte immuablement la multiplicité qui vient des

1. Sur cette expression voir *supra*, p. 104.6-7 et n. 2 (p. 183 des *Notes complémentaires*).

2. « L'hénade toute première qui transcende toute multiplicité et toute division », cette expression doit être considérée comme l'un des noms de l'Un qui devrait être ajouté à ceux rassemblés en *Théol. plat.* III, *Introduction*, p. xv.

ἅπτεται ἑαυτοῦ, καθ' ὅσον ἐστὶν ἐν αὑτῷ, φησὶν ὁ Παρμενίδης.

Ἵν' οὖν συνελόντες εἴπωμεν, ὡς μὲν ⟨ἀπόλυτον⟩ ἀναφές ἐστιν, ὡς δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ προϊὸν καὶ ἐν ἑαυτῷ πάλιν ἱδρυμένον ἅπτεται ἑαυτοῦ· καὶ ὡς μὲν ἐν τοῖς ἄλλοις ὂν ἅπτεται τῶν ἄλλων, ὡς δὲ ἀσύντακτον πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ὡς ἀριθμὸν οὐκ ἔχον ἐκείνοις σύστοιχον κεχώρισται αὐτῶν. Ἅμα ἄρα καὶ ἑνοειδές ἐστι καὶ πεπληθυσμένον, καὶ μονοειδὲς ⟨καὶ⟩ ἐξαλλαττόμενον τὸ γένος τοῦτο τῶν θεῶν, καὶ μένον καὶ προϊόν, καὶ μετεχόμενον ὑπὸ τῶν ἀτελεστέρων καὶ ἀμέθεκτον αὐτῶν προϋπάρχον. Ἅπαντα δὲ ταῦτα τῆς ὑπερουρανίου διακοσμήσεώς ἐστι στοιχεῖα, τὴν σύγκρατον ἀπὸ τῶν πάντῃ διωρισμένων ἰδιοτήτων ἡμῖν ὑπόστασιν ἐμφανίζοντα.

Ταῦτα μὲν οὖν εἰρήσθω περὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν καὶ τῆς ὑπάρξεως, ἣν ἐν τούτοις ὁ Παρμενίδης παρίστησι· δεῖ δὲ καὶ τὰ αἴτια τῆς ἀπογεννήσεως αὐτῶν ἐκ τῶν προκειμένων λαβεῖν. Οὐκοῦν κατ' αὐτὴν μὲν τὴν ἕνωσιν ἐπέκεινα πάσης διακρίσεως μεριστῆς καὶ ἀφῆς ἀποδεικνύμενοι, τὴν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἂν ἔχοιεν πρόοδον· πᾶσι γὰρ ἐκεῖθεν ἡ ἕνωσις, ἀπὸ τῆς ἑνάδος τῆς πρωτίστης καὶ παντὸς πλήθους καὶ διαιρέσεως πάσης ἐξῃρημένης. Κατὰ δὲ τὸ ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ἅπτεσθαι δύναμιν ἑαυτῶν προειληφότες, ἀπὸ τῶν ἀχράντων ὑφεστήκασι θεῶν· τὸ γὰρ ἐν αὑτῷ ⟨ἐν τῷ⟩ πρωτίστῳ τῶν νοερῶν πατέρων τῆς ἀκλινοῦς αἰτίας ἦν καὶ ἀτρέπτως ἀνεχούσης τὸ πλῆθος ἀπὸ τῶν δευτέρων

1-2 cf. *Parm.* 148 E 1-3 || 26 ἦν : supra, *Plat. Theol.* V 37, p. 138.1-11.

1 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 3 ἀπόλυτον addidimus : χωριστὸν coniecit Taylor ἑνιαῖον καὶ κεχωρισμένον τῶν πολλῶν (s.u. scr.) o[2], quod in textu habet n, om. o fg s || 7 ἐκείνοις s : ἐν ἐκείνοις z || 9 καὶ[2] (s.u. scr.) o[2] habet in textu n : om. o fg s || 21 ἑνάδος fg s : ἑνώσεως on || 23 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 24 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 24-25 ἐν τῷ addidimus : om. z s.



êtres inférieurs[1]. Si donc c'est parce qu'il est en lui-même que cet un-là est en contact avec lui-même, c'est grâce à la puissance immaculée dans la procession, qu'il installe la multiplicité dans l'unité et qu'il maintient les parties dans l'existence au moyen de la totalité. Là-bas, le fait d'être en soi-même qui apparaît à titre premier contient causalement le contact, comme nous l'avons démontré au moyen de la première hypothèse[2] ; ici-bas, au contraire, le fait d'être en soi-même est par participation, tandis que le contact est par essence consubstantiel à l'un d'ici-bas et aux êtres qui sont en lui. De plus, c'est parce qu'il est dans les autres que l'un est en contact avec les autres, c'est parce qu'il ne forme aucune série commune avec ces autres qu'il est séparé d'eux.

Dans ce passage, donc, le *Parménide* semble argumenter à partir du fait d'être en un autre, puisque le fait d'être en contact avec soi-même a été démontré plus haut par le fait d'être en soi-même ; or c'est étonnant puisque, alors que, dans la première procession, le *en un autre* est supérieur au *en soi-même*, dans la participation aux dieux séparés du monde, le *en un autre* est inférieur au *en soi-même*. En effet, nous pouvons peut-être dire qu'être en contact avec les autres et leur être coordonné, est certainement plus imparfait que de convertir la multiplicité vers soi-même. Disons donc, pour notre part, que l'un procède à partir des ordres démiurgique et assimilateur, c'est pourquoi le *Parménide* dit non pas que l'un est en un autre, mais *en des autres*, or, *les autres* se rattachent en premier à la monade <démiurgique>, et en deuxième lieu aux dieux assimilateurs ; c'est donc de là-bas que les dieux séparés du monde ont reçu le fait d'être *en des autres*, car l'un du degré démiurgique, étant *identique et différent*, leur communique, on le sait, d'une manière transcendante l'identité et l'unité, tandis que l'un du degré assi-

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 186-187.

σύμϐολον. Εἰ τοίνυν διὰ τὸ ἐν αὐτῷ τὸ ἓν τοῦτο ἅπτεται ἑαυτοῦ, διὰ τὴν ἄχραντον ἐν τῇ προόδῳ δύναμιν ἑδράζει τὸ πλῆθος ἐν τῷ ἑνὶ καὶ τὰ μέρη τῇ ὁλότητι συνέχει. Κἀκεῖ μὲν τὸ ἐν αὑτῷ πρώτως ἐκφανὲν τὴν ἁφὴν κατ' αἰτίαν περιείληφεν, ὥσπερ δέδεικται διὰ τῆς πρώτης ἡμῖν ὑποθέσεως · ἐνταῦθα δὲ κατὰ μέθεξιν μὲν τὸ ἐν αὑτῷ, κατ' οὐσίαν δὲ ἡ ἁφὴ τῷ ἑνὶ τούτῳ καὶ τοῖς ἐν αὑτῷ συνυφέστηκεν. Ἔτι τοίνυν ἐν ἄλλοις μὲν ὂν ἅπτεται τῶν ἄλλων, κατ' οὐδένα δὲ αὐτοῖς κοινὸν ἀριθμὸν συνταττόμενον κεχώρισται ἀπ' αὐτῶν.

Ἐν δὴ τούτοις δοκεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐπιϐολήν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἑαυτοῦ ἅπτεσθαι διὰ τοῦ ἐν αὑτῷ δέδεικται πρότερον · θαῦμα δὲ ὅπως ἐν τῇ πρώτῃ προόδῳ τὸ ἐν ἄλλῳ τοῦ ἐν αὑτῷ κρεῖττον ὑποστάν, ἐν τῇ μεθέξει τῶν ἀπολύτων θεῶν καταδεέστερόν ἐστι τοῦ ἐν ἑαυτῷ. | Τὸ γὰρ τῶν ἄλλων ἅπτεσθαι καὶ συντετάχθαι ἄλλοις τοῦ εἰς ἑαυτὸ τὸ πλῆθος ἐπιστρέφειν πάντως δήπου φήσομεν ἀτελέστερον ὑπάρχειν. Ἡμεῖς δὴ οὖν ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς αὐτὸ καὶ τῆς ἀφομοιωτικῆς διακοσμήσεως ἔχειν τὴν πρόοδον λέγωμεν · διὸ καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ φησὶν ὁ Παρμενίδης εἶναι τὸ ἕν, ἀλλὰ ἐν ἄλλοις, τὰ δὲ ἄλλα πρώτως μὲν ⟨τῆς δημιουργικῆς⟩ ἐξῆπται μονάδος, δευτέρως δὲ τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν. Ἐκεῖθεν οὖν καὶ οἱ ἀπόλυτοι παρεδέξαντο τὸ ἐν ἄλλοις εἶναι · τὸ γὰρ δημιουργικὸν ἕν, ταὐτὸν ὑπάρχον καὶ ἕτερον, ταὐτότητος αὐτοῖς μετεδίδου καὶ ἑνώσεως ἐξῃρημένως, τὸ δὲ ἀφομοιωτικὸν αὐτοῖς ὁμοιότητα ἐπέ-

5 δέδειχται : cf. *In Parm.* VI, col. 1133.16-1147.4 || 13 δέδειχται πρότερον : cf. *Parm.* 148 E 2-3 || 21-22 = *Parm.* 148 D 8 || 24-26 = *Parm.* 147 C 1-148 D 4.

6 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 8 ἅπτεται on f : ἅπτεσθαι g s || 13 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 14 αὑτῷ nos : αὐτῷ z s || 15-16 τοῦ ἐν ἑαυτῷ $o^{2}$ : τῷ ἑαυτοῦ z s || 22 τῆς δημιουργικῆς addidimus : om. z s.



milateur fait briller sur eux une similitude séparée, et l'un du degré des dieux séparés du monde est déjà en eux, dans la mesure où il leur est coordonné et préside immédiatement sur eux, mais parce qu'il diffère des hénades encosmiques, toute la série qui lui est propre transcende *les autres*. Et de cette façon *les autres*, ne participant à aucune série commune avec cet un-là, ne sauraient participer immédiatement à lui.

Donc les dieux séparés du monde procèdent non seulement à partir des causes premières, mais aussi à partir de celles qui sont rangées dans leur voisinage. De fait, ils procèdent à partir de l'un puisque, de même que l'un transcende les intelligibles, de même aussi ces dieux-là transcendent-ils les sensibles, et aussi à partir de la classe immaculée, puisque leur aisance[1] n'a pas d'autre origine que la puissance inflexible et la causalité démiurgique ; et en particulier, c'est parce qu'ils ont été engendrés à partir des dieux assimilateurs que les dieux séparés du monde non seulement ont reçu la communauté avec *les autres*, mais aussi sont établis par eux-mêmes au-dessus d'eux ; de fait, ils ont établi leur propre série au-dessus de l'existence *des autres*.

Voilà tout ce que l'on peut tirer du *Parménide* au sujet de ces dieux, nous avons fait ailleurs l'exégèse détaillée de ce texte, et il ne faut pas répéter les mêmes choses ici encore[2].

1. Cette aisance est l'une des propriétés essentielles des dieux, τὸ εὔλυτον, quel que soit leur degré dans la hiérarchie divine, cf. *Théol. plat.* IV 15, p. 46.26 ; *In Alc.*, p. 127.15 ; *In Remp.* I, p. 82.28 et cf. *supra*, p. 74, n. 6 (p. 164 des *Notes complémentaires*). Proclus exprime la même propriété des dieux au moyen du mot ῥᾳστώνη, cf. *Théol. plat.* I 15, p. 74.23 et 76.3, et n. 2, p. 74 (p. 149 des *Notes complémentaires*).

2. Il est évident que cette dernière remarque renvoie comme à un texte déjà existant, à la partie perdue du *Commentaire sur le Parménide* où Proclus examinait ce même passage (= *Parm.* 148 D 4-149 D 7) de la deuxième hypothèse.

λαμπε χωριστήν, τὸ δὲ τῶν ἀπολύτων ἐν αὐτοῖς ἐστιν ἤδη, καθ' ὅσον συντέτακται αὐτοῖς καὶ προσεχῶς ἐπιστατεῖ, διότι δὲ αὖ διαφέρει τῶν ἐγκοσμίων ἑνάδων, πάντα τὸν οἰκεῖον ἀριθμὸν ἐξῃρημένον ἔλαχεν ἀπὸ τῶν ἄλλων. Καὶ οὕτω δὴ τὰ ἄλλα, μηδενὸς ἀριθμοῦ μετέχοντα κοινοῦ πρὸς τοῦτο τὸ ἕν, οὐδ' ἂν προσεχῶς αὐτοῦ δύναιτο μετέχειν.

Οὐκοῦν καὶ ἀπὸ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ ἀπὸ τῶν σύνεγγυς τεταγμένων ἡ πρόοδός ἐστι τοῖς ἀπολύτοις θεοῖς· καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἑνός, ἐπείπερ, ὡς ἐκεῖνο τῶν νοητῶν, οὕτω δὴ καὶ οὗτοι τῶν αἰσθητῶν ἐξῄρηνται· καὶ ἀπὸ τῆς ἀχράντου τάξεως, ἐπειδὴ καὶ τὸ εὔλυτον οὐκ ἀλλαχόθεν ἔχουσιν ἢ ἀπὸ τῆς ἀτρέπτου δυνάμεως καὶ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας· καὶ δὴ καὶ ἐκ τῶν ἀφομοιωτικῶν θεῶν ἀπογεννηθέντες καὶ τὴν κατὰ τὰ ἄλλα παρεδέξαντο κοινωνίαν καὶ ἀφ' ἑαυτῶν ὑπερίδρυσαν, καὶ γὰρ τὸν οἰκεῖον ἀριθμὸν τῆς τῶν ἄλλων ὑποστάσεως ὑπερίδρυσαν.

Τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐκ τοῦ Παρμενίδου παραληπτέον· τὴν δὲ τῶν καθ' ἕκαστα διηκριβωμένην ἐξήγησιν ἐν ἄλλοις πεποιήμεθα καὶ οὐδὲν δεῖ τὰ αὐτὰ κἀν τούτοις ἀναγράφειν.

4-5 = *Parm.* 148 D 8 || 21 ἐν ἄλλοις : scil. in Comm. in Parm., fortasse in parte deperdita.

15 θεῶν n fg s : om. o.

f. 248v, ad p. 9.4 αὐτῶν :
τῶν ἑβδομάδων (in textu receptum u. 3-4)

f. 248v, ad p. 9.12 τούτων :
τῶν νοερῶν δηλαδή (in textu receptum)

f. 255v, in marg., ad p. 39.13-16 :
ζήτει τὸ ε' ἐν τῷ ς' βίβλῳ

f. 255v, s.u. scr., ad p. 39.13-14 οἱ διῃρημένως... προάγοντες :
οἱ τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσι συνηνωμένοι κατὰ τὴν τριχῇ τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν διαίρεσιν = supra, cap. 5, p. 25.24-25

f. 255v, in marg., ad p. 39.14-16 μερῶν... περικόσμιοι :
οἱ τὸ πέρας τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν συνελίσσοντες κατὰ τὴν τριχῇ τούτων διαίρεσιν = supra, cap. 5, p. 26.3-4

f. 257r, in marg., ad p. 45.17-20 (cf. infra, p. 45, n. 1 [*Notes complémentaires*, p. 146]) :
[..................]τελ..μ.ν..[.....] τὸ ἀρχὴν καὶ [μέ]σο[ν καὶ] τέλος ἔχειν πρώτως ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ νοητοῖς (sic) [.......] καὶ διὰ τοῦτο δ[ηλαδ]ὴ τὸ σχῆμα ἐξέφηνεν (cf. Plat. Theol. IV 37, p. 108.5-109.21)· ἀνάλογον οὖν ἡ τριὰς αὕτη πρὸς ἅπασαν τὴν ἀφομοιωτικὴν σειρὰν ἔχει τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς ὡς ἀπ'αὐτῆς [τὴν ἀρχὴν] καὶ τὰ μέσα καὶ τὸ τέλος [.....Τὴν δὲ] τελεσιουργὸν τριάδα ὁ δημιουργὸς ἀποτυπούμενος ταύτην προάγει καὶ συμπλέκει τῇ κινήσει τὸ εὐθὺ καὶ τὸ περιφερές· καὶ γὰρ τὸ περαίνειν κατ'εὐθεῖαν καὶ τὸ περιπορεύεσθαι κινήσεώς εἰσιν ἀφοριστικά, καθὼς ἐν τῷ πρὸ τούτου κεφαλαίῳ εἴρηκεν (= supra, cap. 8, p. 41.23-26). Καὶ ὡς αὕτη ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν εἶχε ταῦτα, οὕτως ἐξ αὐτῆς ἅπασα ἡ τῶν ἀφομοιωτικῶν σειρὰ εἶχε ταῦτα. Ἔχει οὖν πρὸς ἅπασαν αὐτὴν ἡ τριὰς αὕτη τῶν κατὰ μέρος

δημιουργῶν ἀνάλογον τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς πατράσιν, ἤτοι τῇ τελεσιουργῷ τριάδι. +

f. 257r, in marg., ad p. 46.2 πρῶτον :
α

f. 257r, in marg., ad p. 46.8 δεύτερον :
β

f. 257r, in marg., ad p. 46.14 τρίτον :
γ

f. 257r, in marg., ad p. 46.23 τέταρτον :
δ

f. 257r, in marg., ad p. 47.11 πέμπτον :
ε

f. 260r, in marg., ad p. 59.12-15 :

| | |
|---|---|
| ἀγαθόν | φῶς νοητόν |
| ἀπόλλων | φῶς νοερόν |
| ἥλιος | φῶς αἰσθητόν |

f. 260v, in marg., ad p. 60.21-61.2 :
ἁπλοῦ, ἀεὶ βαλόντος, ἀπολύοντος, ὁμοπολοῦντος

f. 263r, s.u. scr., ad p. 71.19 ἡ δημιουργικὴ δυὰς :
ταυτὸν θάτερον ἢ ἀπογεννητικόν· δυοποιὸς γὰρ ἡ δύναμις

f. 263r, s.u. scr., ad p. 71.23 τετράδος :
πατρικόν, ζωογόνον, εἰδοποιόν, ἐπιστρεπτικόν

f. 264v, in marg., ad p. 77.19 τὸ σωματοειδὲς :
ἐκ κοινοῦ προσυπακουστέον « τὸ σωματοειδὲς ἡμῶν ἀφανίζεται » καὶ ἐν τῷ « ὅσον ἡμᾶς ὀπισθοβαρεῖς ἀπεργάζεται καὶ ἀχωρίστους ἡμᾶς ἀποφαίνει τοῦ παντός »

f. 265r, in marg., ad p. 79.5-8 :
« νοερούς » τοὺς ἡγεμονικοὺς λέγει· « νοῦν » δὲ « ἄϋλον » καὶ « χωριστὸν » τὸν ὅλον δημιουργόν· « οὐσίαν » δὲ τὴν

μερικὴν ὑπόστασιν οἷον ψυχῆς, δαίμονος καὶ νοῦ τοῦ ταῖς μερικαῖς συστοίχου ψυχαῖς

f. 268v, s.u. scr., ad p. 93.14 θεῶν :
τῶν ἀφομοιωτικῶν

f. 268v, s.u. scr., ad p. 93.17 ἄνωθεν :
ἀπὸ τῶν νοερῶν

f. 268v, s.u. scr., ad p. 93.18 κάτωθεν :
ἀπὸ τῶν ἀπολύτων

f. 269r, in marg., ad p. 97.7-17 :
δημιουργικοί· Ζεύς, Ποσείδων, Ἥφαιστος

f. 269v, in marg., ad p. 97.18-98.2 :
φρουρητικοί· Ἑστία, Ἀθηνᾶ, Ἄρης

f. 269v, in marg., ad p. 98.3-13 :
ζωογονικοί· Δημήτηρ, Ἥρα, Ἄρτεμις

f. 269v, in marg., ad p. 98.14-24 :
ἀναγωγικοί· Ἑρμῆς, Ἀφροδίτη, Ἀπόλλων

# NOTES COMPLÉMENTAIRES

*Page 1.*

1. Dans cette table des sujets traités, comme déjà dans le livre V 4, p. 20.6-7, et encore *infra*, chap. 3, p. 15.25, où le manuscrit P porte bien ἀφομοιωτικόν que le correcteur $P^2$ a corrigé en ἀφομοιωματικόν, la forme ἀφομοιωματικός est employée, semble-t-il, à la place de la forme ἀφομοιωτικός, puisque le sens attendu est évidemment actif (assimilateur = ἀφομοιωτικός), et non pas celui de « qui a le caractère d'une similitude = ἀφομοιωματικός ». Cette même forme est aussi employée par Jean Lydus, *De mens.* I 15, p. 9.3 Wünsch. Nous pensons qu'il ne faut pas corriger et suivre partout l'usage du manuscrit P, parce que, dans le grec tardif, la distinction entre les suffixes -ικός et -ματικός tend à s'effacer, comme on le voit par l'exemple de l'adjectif ἀπορηματικός qui n'a pas d'autre sens que ἀπορητικός. Dans le *Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives* de Buck et Petersen (Chicago 1944), p. 653-654, on trouve tout le répertoire des adjectifs en -ματικός correspondants aux formes en -ικός. Kroll (p. 39, n. 1) avait déjà observé le même phénomène à propos de la forme ὑφηγηματικοῖς pour ὑφηγητικοῖς, rencontrée dans Damascius, *In Parm.*, p. 203.29-30 Ruelle, et inversement pour la forme μαθητικός au lieu de μαθηματικός, *ibid.*, t. I, p. 86.3, p. 87.6-7 et t. II, p. 13.22, p. 63.7 Westerink-Combès. Il est visible que la forme μαθητικαὶ est écrite en abrégé pour μαθηματικαί, *infra*, p. 76.7. On lit en effet dans le manuscrit P : μαθη$^{\tau 0}$.

*Page 2.*

1. Il est évident que cette notice du chapitre 7 ne convient pas du tout au contenu du chapitre tel qu'on peut le lire *infra*, p. 31.13-34.19. En revanche, elle correspond très bien au contenu du chapitre 6, *infra*, p. 29.6-31.11. La conclusion même du chapitre 7, p. 34.12-19, dit clairement qu'on a établi dans ce chapitre l'existence d'un démiurge unique supérieur aux trois pères, ce qui était, d'après cette table des chapitres, l'objet du chapitre 6. Le début du chapitre 8, reprenant cette conclusion, implique que, dans le texte, l'ordre des chapitres est correct. La conséquence nécessaire est donc que les notices concernant les chapitres 6 et

7 ont été interverties dans cette table. La faute, si c'en est une, s'est produite dans la table des chapitres. Toutefois il n'est pas impossible que Proclus ait prévu de traiter le sujet dans un certain ordre et que, dans le texte, il l'ait traité dans un autre. C'est donc une discordance que nous préférons faire remonter jusqu'à Proclus lui-même. On sait que dans l'*In Parm.*, Proclus énumère quatre problèmes relatifs à la théorie des Idées et que, dans le développement, il traite ces quatre problèmes dans un ordre différent, cf. C. Steel, *L'âme : modèle et image*, dans *The divine Iamblichus*, ed. by H. J. Blumenthal & E. G. Clark, London 1993, p. 15. Chez Damascius, il y a de multiples exemples où l'ordre annoncé des divisions ne suit pas l'ordre effectif réalisé.

*Page 3.*

1. Eu égard au fait que la succession des premiers κεφάλαια annonçant les chapitres relatifs aux dieux-chefs et ceux annonçant les chapitres relatifs aux dieux séparés du monde, est étroitement semblable, on s'est cru autorisé à suppléer ici les mots τίς ἡ ἰδιότης au début du κεφάλαιον ις´ à la place du πῶς insolite des manuscrits. On obtient ainsi les parallélismes suivants : κεφ. γ´ : Τίς ἡ ἰδιότης τῶν ἡγεμονικῶν θεῶν, καὶ ὅτι..., et κεφ. ις´ : <Τίς ἡ ἰδιότης> τῶν ἀπολύτων θεῶν... καὶ πῶς... ; κεφ. δ´ : Τίνες αἱ δυνάμεις τῶν ἀφομοιωματικῶν θεῶν, τίνες αἱ ἐνέργειαι..., et κεφ. ιζ´ : Τίνες αἱ κοιναὶ δυνάμεις, τίνες αἱ κοιναὶ ἐνέργειαι τῶν ἀπολύτων θεῶν, et comparer encore le κεφ. α´ du livre IV (*supra*, *Théol. plat.* IV, p. 1.5) : Τίς ἡ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν θεῶν ἰδιότης καὶ πῶς...

2. Dans ce κεφάλαιον, le copiste de P a écrit deux fois, à quelques mots de distance, les mots μία διαίρεσις. A la ligne 20, c'est un correcteur qui a ensuite corrigé le premier μία en μίαν en ajoutant au-dessus de la ligne le ν final. Il est donc évident que le second μία διαίρεσις est une faute causée par la répétition mécanique du premier. Nous pensons qu'il faut corriger en ἡ ἰδιότης. Dans ce chapitre, il est essentiellement question des propriétés caractéristiques des deux monades, Zeus et Hestia.

*Page 5.*

1. Formule de conclusion achevant le livre V qui précède. Ce livre examinait « la troisième classe de la hiérarchie des dieux, celle qui est appelée intellective » (*Théol. plat.* V 1, p. 6.6-7), laquelle vient après la classe des dieux intelligibles (première classe, livre III), et celle des dieux intelligibles-intellectifs (deuxième classe, livre IV). La classe que nous abordons maintenant est celle des dieux hypercosmiques. Il est intéressant que la classe des dieux intellectifs soit ici désignée par les mots ἑβδομαδικὸς αἰών. La structure hebdomadique de cette classe a été étudiée dans l'*Introduction* au livre V, p. IX-XXXVII, et au chap. 4, p. 19.2-18, et n. 1 (p. 160-161 des *Notes complémentaires*). Quant au mot

αἰών, il a déjà été employé par Proclus à la fin du livre V, cf. *Théol. plat.* V 37, p. 134.5-6, précisément dans la même expression τὸν ἑβδομαδικὸν αἰῶνα, voir p. 134, n. 1 (p. 210 des *Notes complémentaires*). On remarquera que Damascius, citant la théologie des Phéniciens, dit qu'ils appellent Αἰῶνα κοσμικόν, un dieu Oulômos, qu'il identifie avec l'intellect intelligible (cf. *Traité des Premiers Principes*, t. II, p. 210.11 et t. III, p. 166.18-19). Par analogie Proclus a pu appeler l'intellect intellectif αἰὼν νοερός et donc ἑβδομαδικός. Mais nous n'avons pas pu trouver d'autres emplois dans ce qui nous reste de Proclus pour confirmer cette hypothèse. Cependant voir Damascius, *In Parm.*, p. 195.24 Ruelle, qui veut appeler « temps » l'αἰὼν δημιουργικός, parce qu'il ouvre la voie à la génération des réalités sensibles. Dans les *Oracles Chaldaïques* (fr. 49), il est dit que la divinité Αἰών, l'éternité, « a cueilli en abondance la fleur de l'Intellect », et aussi (fr. 37.14-15) que « les pensées intellectives ont cueilli en abondance la fleur du Feu ». C'est plus probablement ce qui autorise Proclus à donner le nom d'αἰών au degré intellectif des dieux. Dans certains textes hermétiques, Αἰών a déjà le sens d'Intellect divin, quasi identique à dieu, comme l'a montré A. J. Festugière dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954, p. 152-175. Naturellement αἰών est aussi le terme gnostique qui désigne une émanation ou entité divine, cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v., G *aeon* (Gnostic). Mais Proclus semble n'avoir eu aucun contact avec ce genre de littérature.

2. Selon la méthode générale suivie dans la *Théol. plat.*, Proclus examinera les processions multiples des dieux hypercosmiques et, pour finir, montrera que le *Parménide* présente l'expression de leur structure unifiée (cf. *Théol. plat.* I, *Introduction*, p. LXXIII-LXXV). — On reconnaît l'opposition entre les πολυειδεῖς πρόοδοι et la μία ἕνωσις, cf. *El. theol.* § 132, p. 118.5-6 ; *In Tim.* I, p. 18.3-4, p. 171.8 ; *In Remp.* I, p. 135.4 ; *In Crat.* § XCIX, p. 50.22, § CX, p. 59.29-60.1, § CLXXIV, p. 96.17, p. 98.12 ; *In Eucl.*, p. 173.21, p. 174.13, p. 293.22. — Ce traité des dieux hypercosmiques comportera deux parties, la première concernant les dieux-chefs, la seconde, les dieux séparés du monde, et donc, chaque fois, après l'exposé des processions, on aboutira à celui de l'unification (chap. 14 et chap. 24) tirée du *Parménide*. — Proclus a déjà signalé la remontée des âmes jusqu'aux dieux intellectifs par l'intermédiaire des dieux hypercosmiques, *Théol. plat.* IV 9, p. 27.11-12 et n. 5-6 (p. 132-133 des *Notes complémentaires*).

3. Le *démiurge et père* de l'univers est le troisième père intellectif, Zeus (pour la distinction entre démiurge et père, cf. *Théol. plat.* V 16, p. 52.9-21 et n. 3 [p. 176 des *Notes complémentaires*]). On a montré que le démiurge ne pouvait être, ni un dieu intelligible, ni un dieu intelligible-intellectif, ni un dieu hypercosmique. Il reste donc qu'il soit un dieu intellectif, cf. *Théol. plat.* V 13, p. 43.18-44.17 et *In Tim.* I, p. 317.20-319.21. Le « traité relatif au démiurge » dont il est question *infra*, à la ligne 15, se trouve *Théol. plat.* V 12-32. Déjà dans l'*In Tim.* I, p.

310.3-312.26, Proclus a exposé la théorie de Syrianus selon lequel le démiurge est un dieu intellectif. Ce point essentiel de la théologie proclienne vient donc directement de Syrianus. Voir *Théol. plat.* II 5, p. 39.13-15 et n. 4 (p. 101 des *Notes complémentaires*) et V 13, p. 42.6-13 et n. 2 (p. 170 des *Notes complémentaires*).

4. Cette remarque est générale : à tous les degrés, le discours doit montrer ce qui est dans la réalité, et ici l'organisation du discours devra montrer la dépendance des dieux-chefs par rapport au démiurge. Dès le début de tout le traité, cette méthode a été annoncée, cf. *Théol. plat.* I 7, p. 32.10-12 et 10, p. 46.2-3, comme aussi au début du commentaire sur le *Timée*, cf. *In Tim.* I, p. 8.9-13. Voir aussi le commentaire de Proclus sur la citation du *Tim.* 29 B 4, *In Tim.* I, p. 340.14-341.24. Même remarque déjà *Théol. plat.* V 18, p. 65.26-27 et n. 3 (p. 183 des *Notes complémentaires*) et *In Alc.*, p. 22.12-13, p. 119.25-27.

*Page 6.*

1. Il y a analogie entre la dépendance des dieux-sources par rapport au Père intelligible et celle des dieux-chefs par rapport au Démiurge, sauf que le premier confère aux dieux-sources l'unité intelligible, tandis que le second donne aux dieux-chefs la vie intellective. Cette phrase contient une interprétation des *Oracles Chaldaïques*, et elle est citée à ce titre par Kroll, p. 37, qui la rapproche du passage parallèle dans l'*In Crat.* § CXLII, p. 80.22-25 : « À l'image des fleuves, après les divinités-sources qui sans cesse font jaillir les biens, les divinités-chefs sont célébrées, car c'est après la source que l'on voit le commencement des biens ». Dans son exposé de la doctrine des *Oracles*, Psellus dit la même chose : « Après les Sources, ils mettent les Chefs, car les Sources sont plus principielles que les Chefs » (*Philosophica minora*, ed. D. J. O'Meara, *Opusc.* 39, p. 147.5-6 = p. 189-190 des Places). L'appellation de « Source » convient en un sens à tous les dieux, même le Premier est « Source de la déité » (*Théol. plat.* III 7, p. 30.3) et le Vivant-en-soi est « Source des Sources » (*Oracles Chaldaïques*, fr. 30 = *In Tim.* I, p. 451.16-17). Mais les dieux-sources dont il est question ici sont ceux que Proclus tire des *Oracles Chaldaïques*, fr. 37, et qu'il range dans la classe des dieux intelligibles-intellectifs (*Théol. plat.* IV 9 et 14). Ce sont ceux aussi que le démiurge, dans le *Timée*, fait sortir du cratère pour produire les classes divines inférieures (*Théol. plat.* V 30-32). Dans l'*In Tim.* I, p. 317.20-319.21, c'est de la doctrine des Théurges que Proclus tire la distinction entre les dieux-sources et les dieux-chefs, et c'est en s'inspirant de cette doctrine qu'il classe le démiurge plutôt du côté des dieux-sources que du côté des dieux-chefs.

2. Parce que Proclus emploie ici d'emblée les catégories et le vocabulaire des *Oracles Chaldaïques*, un lecteur platonicien pourrait être troublé en entendant parler de « Sources » et de « Chefs ». Il voudrait arrêter le professeur (sur ce sens de θορυβεῖν, « interrompre par des

protestations », voir la note de Burnet sur *Apol.* 17 D 1) et accuser ces noms de ne pas convenir au sujet traité. Proclus va donc s'employer à montrer que ce vocabulaire est aussi platonicien, en se référant à la doctrine du *Phèdre* au sujet de l'âme. Déjà en *Théol. plat.* III 21, p. 73.19-25, Proclus s'était livré à une opération de même style, pour justifier l'emploi des termes *Père*, *Puissance*, *Intellect*, tirés des *Oracles Chaldaïques*, en montrant que l'on peut les retrouver dans le vocabulaire de Platon. — Tel qu'il est transmis, le texte ne peut être conservé puisqu'il revient à coordonner par la conjonction καὶ deux propositions négatives. On est alors devant l'alternative suivante : ou bien supposer une lacune devant καὶ[2] (l. 7), mais on ne voit pas ce que cette lacune aurait pu contenir, ou bien corriger καὶ[2] en μηδέ, mais nous nous sommes refusés à cette correction qui nous semble violente. En revanche la correction ἔστω pour ἔσται s'explique facilement paléographiquement.

3. La référence donnée ici se rapporte à *Théol. plat.* V 31, p. 116.10-20 (Proclus joue sur le double sens de ἀρχή : principe, et de ἄρχων : chef) : « Entre ces deux noms, que le nom de Principe soit plus apparenté aux âmes que le nom de Source, en tant qu'il est plus proche d'elles dans la hiérarchie, c'est ce que Platon a montré dans le même dialogue, *scil.* le *Phèdre*. En effet, bien qu'il appelle le mû-par-soi *Source* et en même temps *Principe* du mouvement de l'univers, pourtant c'est à partir du seul Principe qu'il démontre que le mû-par-soi est inengendré. En effet, dit-il, *le Principe est inengendré, car il est nécessaire que tout ce qui est venu à l'être soit engendré à partir d'un Principe*. Si donc les démonstrations se font à partir des termes proches des objets de la démonstration, il faut, je pense, que le Principe soit plus proche des âmes que ne l'est la Source ». Et voir déjà *Théol. plat.* I 15, p. 69.18-21 et n. 2 (p. 147 des *Notes complémentaires*). — Les μυστικὰ ὀνόματα sont les mots des *Oracles Chaldaïques*, l'adjectif μυστικός chez Proclus caractérise souvent les sources de la théologie, par exemple les *Rhapsodies Orphiques*, *In Tim.* I, p. 49.17 ; III, p. 99.19-20, p. 168.10 ; *In Parm.* VII, col. 1225.7 ; *Théol. plat.* I 5, p. 25.25 ; les *Oracles Chaldaïques*, *In Tim.* III, p. 83.13 ; *In Parm.* I, col. 647.6 ; *In Crat.* § CI, p. 51.26 ; les Pythagoriciens, *In Parm.* V, col. 1024.8 ; la doctrine du *Parménide* et le Commentaire de Proclus sur ce dialogue, *In Tim.* I, p. 14.1, III, p. 12.29 ; *In Parm.* I, col. 617.25-618.1, 664.2, II, col. 777.30, 780.38, V, col. 993.24 ; *Théol. plat.* I 7, p. 31.13, 8, p. 33.23, II 10, p. 61.15. On remarquera que *supra*, p. 5.8, Proclus a dit qu'il avait suivi les μυστικὰ διανοήματα de Platon, c'est une allusion au fait que les chapitres immédiatement antérieurs du livre V, chap. 37-40, étaient consacrés à l'exégèse du *Parménide*, cf. *In Parm.* I, col. 617.24-618.1, les dieux doivent nous disposer à participer εἰς τὴν μετουσίαν τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας.

4. Comme on le sait, le verbe ὑπερηπλῶσθαι chez Proclus peut avoir deux sens : « s'étendre au-dessus de » (sur ce sens, cf. *Théol. plat.* I 20, p. 95.23 et n. 3 [p. 155 des *Notes complémentaires*]), et « dépasser en

simplicité » (cf. *ibid.* II 10, p. 62.5 et n.1 [p. 118 des *Notes complémentaires*] ; IV 11, p. 36.24-25 et n. 6 [p. 141 des *Notes complémentaires*] et 22, p. 67.2, voir *infra*, p. 11.7). Voir aussi Damascius, *Traité des Premiers Principes*, t. I, p. 79.12 et n. 1 (p. 160-161 des *Notes complémentaires*). Ici c'est le premier sens qui convient, comme le montre la suite du texte.

5. Pour la construction κοινωνεῖν πρὸς..., cf. *Théol. plat.* I 20, p. 95.9, *El. theol.* § 18, p. 20.18, *In Parm.* VII, col. 1188.15, et LSJ. s.v. I § 7.

6. Voir les commentaires sur *Tim.* 29 A 4-B 1, dans *In Tim.* I, p. 330.12-333.9 (en particulier, p. 332.26 : « le cosmos est le plus beau des êtres engendrés »), sur *Tim.* 36 E 5-37 A 2, dans *In Tim.* II, p. 293.3-295.25 (en particulier p. 293.29 : « l'âme du monde est la meilleure des réalités engendrées »), et sur *Tim.* 40 D 3-5, dans *In Tim.* III, p. 151.20-27 : « Ici s'achève pour Platon ce qui concerne *les dieux visibles et engendrés*, tels que sont, disons-nous, les dieux astraux et, de façon générale, les dieux célestes. Platon les nomme *visibles* parce qu'ils sont encosmiques et qu'ils ont quelque caractère de l'être sensible attaché à leur substance intellective, et il les nomme *engendrés* en tant qu'ils ont une âme, l'âme qu'il appelle *la meilleure des réalités engendrées* (37 A 2) : car ils ne sont pas visibles en tout ce qu'ils sont, mais il y a en eux quelque chose d'invisible qui pourtant est engendré ». Cette qualification d'engendré est reprise *infra*, au chap. 12, p. 62.18-19, où l'on verra que c'est dans la *République* et non pas dans le *Timée* que Platon appelle le monde « dieu engendré ».

7. Les dieux encosmiques sont engendrés, dans le même sens où le monde entier est engendré, cf. *Tim.* 40 D 4, et le commentaire de Proclus, *In Tim.* III, p. 151.20-27. Les dieux-principes, comme tout principe, sont inengendrés. Que tout principe soit inengendré est clairement formulé dans le *Phèdre* 245 D 1, et expliqué par Syrianus dans Hermias, *In Phaedr.*, p. 115.18-117.16, où il est dit que Platon καθολικωτέραν ποιῶν τὴν πρότασιν ἐπὶ πᾶσαν ἀρχὴν ἐκτείνει ὅτι πᾶσα ἡ ἀρχὴ ἀγένητος (p.115.20-21). Syrianus donne ensuite de nombreuses applications de ce principe très général. Sur le caractère général de l'*In Phaedr.* d'Hermias et son rapport à Syrianus et, à travers Syrianus, à Jamblique, voir D. J. O'Meara, *Pythagoras revived*, Oxford 1989, p. 124-128. Voir aussi *Théol. plat.* V 31, p. 116.13-17.

*Page 7.*

1. Les dieux-chefs procèdent du démiurge *par son être même*, comme tous les dieux, cf. *El. theol.* § 26. Cette doctrine repose sur le texte du *Tim.* 42 E 5-6, voir *Théol. plat.* V 1, p. 7.21-22 ; 15, p. 52.1-2 ; 18, p. 64.3-65.22, et déjà Plotin, V 4 (7), 2. La volonté exempte d'envie et la puissance divine qui l'accompagne figurent comme causes de la providence dans l'*In Alc.*, p. 125.2-15, et de la création dans l'*In Tim.* I, p. 370.13-371.19. L'adjectif ἄφθονος a ici son sens étymologique (ἄνευ

φθόνου), cf. *Tim.* 29 E 1-2, et *In Tim.* I, p. 362.17-363.7. La même expression revient *infra*, p. 8.13-14.

2. Αὐτόγονος, « né de soi-même », est l'un des mots qui expriment dans le néoplatonisme la notion de *causa sui* (sur cette notion, voir J.-M. Narbonne, « Plotin, Descartes et la notion de *causa sui* », *Archives de Philosophie* 56, 1993, 177-195). Le terme lui-même remonte au moins jusqu'à Porphyre, *Hist. Phil.*, fr. 18 N. = 223 F Smith (cf. la traduction française et les notes d'A.-Ph. Segonds dans *Porphyre, Vie de Pythagore...*, Paris 1982, p. 193-194), et au *Corpus Hermeticum*, t. IV, fr. XXIII, p. 19.15 Festugière, et surtout à la triade hermétique dégagée par J.-P. Mahé : Inengendré, Engendré par soi (αὐτόγονος), Engendré, cf. *Hermès en Haute-Égypte* I (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Textes 3), Québec 1978, p. 48-52, voir aussi J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, Étude XVI, p. 222-228, et Étude XVII, p. 184-185. Pour Jamblique, *De myst.* VIII 2, p. 261.13 et X 6, p. 292.10, le deuxième principe est « né de lui-même » ; pour Syrianus, « tous les êtres divins, puisque leurs principes demeurent toujours dans la condition qui leur est habituelle, procèdent par génération spontanée (αὐτογόνως) grâce non seulement à la surabondance de la puissance féconde (γονίμου) de leurs causes primordiales, mais aussi à leur propriété caractéristique d'être engendrés par soi (αὐτόγονον ἰδιότητα) » (*In Met.*, p. 187.6-9 et p. 142.17 pour un autre emploi d'αὐτογόνως). Proclus développe la même théorie dans *El. theol.* §§ 26-27. Dans l'*In Parm.* VII, col. 1151.17-18, Proclus dit que les αὐθυπόστατα sont αὐτογόνως ἀπὸ τῶν σφετέρων αἰτιῶν ὑφιστάμενα. Dans l'*In Crat.* § XLVIII, p. 17.13, il explique qu'à moins d'être αὐτόγονος et αὐθυπόστατος, on a besoin d'une cause efficiente. Sur ces spéculations, cf. J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Étude XVI, p. 193-230. Voir aussi *In Tim.* I, p. 277.10, p. 372.8-9 ; II, p. 193.26, p. 272.23 ; *In Eucl.*, p. 16.7, et *supra* dans ce traité deux emplois du mot αὐτόγονος, *Théol. plat.* IV 19, p. 55.24 et 56.5. Le mot se retrouve encore chez Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, II 494 (la flamme du feu) ; III 367 (le Nil) ; IV 184 et V 166 (le feu du Soleil, né de lui-même) ; IX 157 (Phanès né de lui-même), etc. (au total 15 emplois) ; et aussi *Paraphrase sur Jean*, chap. II, 65 (P.G. XLIII, 761 C, la Mère de Dieu, mère d'un fils engendré de lui-même) et III, 35 (P.G. XLIII, 768 A, l'Esprit donné au baptême).

3. Damascius, dans son *In Parm.*, p. 200.14-201.6 Ruelle, pose une question sur les noms que les Platoniciens ont donnés au monde de dieux, abordé ici par Proclus. Il en énumère quatre : « principiel » (ἀρχικός), « chef » (ἡγεμονικός), « hypercosmique » (ὑπερκόσμιος), « assimilateur » (ἀφομοιωτικός). Le nom de « chef », dit-il, a été donné par Jamblique (cf. *infra*, p. 69.5-6), celui d'« assimilateur » par les théologiens plus récents que sont pour lui Syrianus et Proclus, en s'inspirant de la tradition orphique et des *Oracles Chaldaïques* (texte traduit dans l'*Introduction*, p. xxix). On verra dans la suite que Proclus utilise effectivement tous ces noms sans distinction.

*Page 8.*

1. Le vocabulaire employé par Proclus est en effet celui des *Oracles Chaldaïques*. Les Théologiens dont il est ici question sont donc les Théurges, qui reçoivent les révélations divines (φῆμαι) et les commentent (cf. *In Tim.* III, p. 83.15-16 ; *In Parm.* IV, col. 914.21 ; VII, p. 512.99 Steel ; *In Crat.* § LII, p. 20.27 ; § CI, p. 51.26-27 ; § CIX, p. 59.19). Proclus distingue entre les révélations privées et les oracles publics délivrés dans les sanctuaires officiels (χρησμοί), cf. par exemple *In Remp.* II, p. 236.4-6, et Lewy, p. 446-447. Pour le sens de φήμη chez Platon, cf. L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 39-41. Dans ce passage, Proclus avoue qu'il suit l'autorité des Théurges, et qu'il va harmoniser l'enseignement de Platon avec cette « tradition secrète » et non pas l'inverse, comme on pourrait l'attendre dans une théologie platonicienne. Déjà dans l'*In Tim.* I, p. 318.20-21, Proclus avait relevé l'identité de vocabulaire entre le *Timée* et les *Oracles*. Le passage entier, *In Tim.* I, p. 317.22-319.9, expose la cosmologie des Théurges et montre qu'elle est calquée sur celle du *Timée*. Il est donc d'une importance capitale pour l'interprétation des *Oracles Chaldaïques*. Pour une présentation très générale, voir Polymnia Athanassiadi, « Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism », *Byzantion* 62, 1992, 45-62.

2. Comme toujours, Proclus doit s'efforcer de mettre les discours en accord avec la réalité, cf. *In Tim.* I, p. 99.1-2 et p. 204.11-12. C'est une reprise de ce qui a été dit dans le chapitre précédent, *supra*, p. 5.14-18. Le plus bel exemple de cet accord du raisonnement avec la réalité se rencontre dans l'exégèse du texte platonicien de *Tim.* 29 E 1-30 A 3 qui se lit dans l'*In Tim.* I, p. 370.13-371.8, et naturellement aussi dans l'analyse du texte des hypothèses du *Parménide*, qui révèle toute la hiérarchie des dieux, cf. *Théol. plat.* I 11, p. 47.1-52.19. Voir aussi *ibid.*, V 18, p. 65. 26-27 et n. 3 (p. 183 des *Notes complémentaires*). La théorie de ce principe d'exégèse est donnée dans l'*In Alc.*, p. 21.10-23.13.

3. Dans ce paragraphe, Proclus récapitule une description sommaire de toute la hiérarchie des dieux, depuis le haut jusqu'en bas : p. 8.9-20, les dieux intelligibles ; p. 8.20-28, les dieux intelligibles-intellectifs ; p. 8.29-9.9, les dieux intellectifs. Il marque principalement la continuité entre les degrés selon le principe général que le sommet du degré inférieur est semblable à la limite inférieure du degré supérieur, principe qui est formulé dans *El. theol.* § 112 : πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν, et § 147 : πάντων τῶν θείων διακόσμων τὰ ἀκρότατα τοῖς πέρασιν ὁμοιοῦται τῶν ὑπερκειμένων. Ce principe de continuité est sans cesse rappelé par Proclus, cf. *Théol. plat.* II 7, p. 44.24-25 ; III 21, p. 75.11-12 ; IV 2, p. 13.3-18 ; V 1, p. 6.7-8 et n. 2 (p. 152 des *Notes complémentaires*), et *infra*, p. 12.9-14.

4. Résumé de la doctrine relative aux dieux intelligibles, exposée en *Théol. plat.* III 28, p. 100.1-102.6, où sont montrées leur supériorité

transcendante et leur participation à l'Un et à la lumière divine (appelée τὸ ὑπερούσιον φῶς, p. 101.22 ; cette doctrine de la lumière divine est expliquée en III 4, p. 16.15-17.12). Dans l'*In Tim.* I, p. 108.14-17, il est affirmé comme une évidence que « les Principes tout premiers des êtres embrassent d'une manière immobile le mobile, d'une manière unitaire le pluralisé, d'une manière totale le partiel, d'une manière éternelle le fragmenté dans le temps ». Pour la parenthèse relative aux mesures universelles, cf. *Théol. plat.* III 27, p. 94.21-95.10 (on a traduit μέτρον par « mesure », mais le sens est plutôt « principe d'existence », cf. *El. theol.* § 117 : πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων et le commentaire de Dodds, p. 262-263) et *In Parm.* VII, col. 1205.5 : τὸ γὰρ ἀγαθὸν μέτρον ἑκάστων ; pour le limitant et l'illimité, cf. *Théol. plat.* III 8, p. 34.12-19 et *El. theol.* §§ 89-92, avec l'excellent commentaire de Dodds, p. 246-248 et *In Tim.* I, p. 441.6-8.

5. Résumé de la doctrine des dieux intelligibles-intellectifs, exposée en *Théol. plat.* IV 27, p. 78.5-80.22, où Proclus expose l'analogie entre les dieux intelligibles et les dieux intelligibles-intellectifs.

*Page 9.*

1. Résumé de la doctrine des dieux intellectifs, exposée en *Théol. plat.* V 2, p. 9.16-11.23. Dans l'*In Tim.* I, p. 411.20-412.1, en commentant la définition de l'univers comme un Vivant doué d'âme et d'intellect, Proclus rapporte le caractère animé aux dieux intellectifs et le caractère intellectif aux dieux intelligibles. — Aux lignes 3-4, les mots τῶν ἑβδομάδων et αὐτῶν jouent le même rôle, et l'un des deux est surabondant. On a considéré τῶν ἑβδομάδων comme une glose sur αὐτῶν. — A la ligne 6, le pluriel ἀποπερατώσεις s'explique par le fait que l'ordre des dieux intellectifs est composé de sept hebdomades, cf. *Théol. plat.* V 2, p. 11.24-12.12. L'altérité dont il s'agit ici est l'altérité intellective, le « différent de soi-même », ἕτερον ἑαυτοῦ (*Parm.* 146 C 1-D 4), traité en V 39, p. 146.17-147.20. La première apparition de l'altérité a lieu dans les dieux intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 27, p. 79.16-80.6.

2. Proclus explique que les dieux-chefs sont organisés en triades, comme les dieux intelligibles et les dieux intelligibles-intellectifs, mais qu'ils viennent à l'existence, et donc apparaissent dans la hiérarchie des dieux, après le démiurge, troisième monade de la première triade des dieux intellectifs. La première démiurgie est évidemment celle qui existe au degré intelligible, d'une manière unifiée et secrète dans la troisième triade des dieux intelligibles que le *Parménide* (143 A 2) a nommée *multiplicité illimitée*, cf. *Théol. plat.* III 26, p. 91.7-8, p. 91.25-92.28, et 27, p. 95.13-14. « Les trois triades intelligibles annoncent d'une manière secrète la causalité totalement inconnaissable du premier dieu imparticipable : la première triade annonce son unité ineffable, la deuxième, sa supériorité sur toutes les puissances, la troisième, le fait qu'il engendre la

totalité des êtres » (cf. *Théol. plat.* III 14, p. 50.16-20). Proclus explique encore que « dans les causes toutes premières, ni l'intrusion de la différence ne sépare les engendrés de leur engendrant, en les transférant dans une autre classe, ni un mouvement de la cause, qui opère un abaissement de la puissance, n'entraîne la production de l'univers dans la dissimilitude et l'indétermination ; au contraire, la cause de toutes choses, qui transcende sous le mode de l'Un tout mouvement et toute séparation, installe autour d'elle-même la série divine et la réunit à sa propre simplicité » (*Théol. plat.* III 3, p. 12.23-13.4).

*Page 10.*

1. Tout dieu est participable, sauf l'Un, cf. *El. theol.* § 116. Les participations se distinguent selon la propriété qu'elles communiquent, l'Un-Bien, la vie, l'intellect (on retrouve la triade bien connue).

2. Cf. *Théol. plat.* V 5, p. 21.25-27 : l'intellect de Zeus est davantage intellect, celui de Cronos, davantage intelligible, car l'intellect de Cronos est établi au sommet de l'ordre intellectif, celui de Zeus à sa limite inférieure. Sur le rapport de Zeus à Cronos, cf. *Théol. plat.* V 3, p. 15.15-21 et n. 3 (p. 158 des *Notes complémentaires*).

3. Les expressions κατ'αἰτίαν et κρυφίως sont équivalentes et désignent le mode sous lequel tous les êtres se trouvent dans le degré intelligible, cf. entre autres, *Théol. plat.* III 12, p. 46.7-8, 14, p. 50.5 et n. 2 (p. 130 des *Notes complémentaires*) et V 30, p. 112.20-22. — C'est la deuxième triade des dieux intelligibles qui révèle la vie imparticipable, cf. *Théol. plat.* III 12, p. 45.13-46.22.

4. L'expression ἄφραστος ἕνωσις semble stéréotypée pour désigner l'unité de l'ordre intelligible, cf. *Théol. plat.* I 21, p. 98.6 ; II 6, p. 42.11 ; IV 28, p. 82.24-25 ; *In Tim.* II, p. 243.9 ; III, p. 100.11 ; *In Alc.*, p. 53.3 ; *In Parm.* I, col. 708.24 ; VI, col. 1048. 36 ; VII, col. 1181.39 ; 1184.31-32 (*unitatem indisseribilem*, dans le latin de Moerbeke, p. 451.85 Steel).

*Page 11.*

1. Expression stéréotypée venant de la *République* de Platon (VI 509 B 9) pour marquer la supériorité d'un degré sur le suivant dans l'échelle de la hiérarchie des dieux, cf. *infra*, chap. 11, p. 50.26, et *Théol. plat.* II 7, p. 46.19-20 ; IV 6, p. 23.28-24.1 ; *In Tim.* I, p. 70.3, 100.14, etc. Voir aussi Damascius, *In Parm.*, p. 244.24-25 Ruelle.

2. Le dieu « un et seul de son espèce » est le monde, cf. *In Tim.* I, p. 457.12-25. C'est la phrase qui termine tout le traité du monde dans le *Commentaire sur le Timée*, voir aussi *Théol. plat.* V 14, p. 45.24 ; 20, p. 73.7-8 ; 23, p. 86.25.

*Page 12.*

1. Par les *canaux* particuliers des dieux, se fait le mélange des différents caractères et s'établit le cours de la vie, cf. *Théol. plat.* V 1, p. 8.23-9.8 et *infra*, chap. 4, p. 21.21-22. Voir aussi *In Tim.* I, p. 220.23-26.

2. Voilà rappelé une nouvelle fois le principe très général qui assure la continuité de tous les mondes de dieux, cf. déjà *supra*, p. 8, n. 2 et 3 (p. 126 des *Notes complémentaires*). Dans son commentaire sur *El. theol.* § 132, p. 270, Dodds fait allusion à notre texte en disant : « Cf. *Théol. plat.* VI 2, where six orders of gods are arranged in two triads, the last term of the higher triad being continuous with the first term of the lower ». Sur la continuité dans la procession des êtres, cf. *In Tim.* I, p. 179.4-7 et p. 299.1-9.

3. Les corps solides, τὰ στερέμνια τῶν σωμάτων. L'adjectif στερέμνιος est très rare ; dans le *corpus* platonicien, il ne se rencontre que dans l'*Épinomis* 981 D 5, dans l'expression στερεμνία φύσις pour désigner l'élément solide de la terre. On sait que Proclus considérait ce traité comme apocryphe, cf. *Théol. plat.* I 5, p. 23.19-21 et n. 3 (p. 138 des *Notes complémentaires*). Toutefois H. Diels, *Elementum*, Leipzig 1899, p. 22, considère ce vocable comme tout à fait platonicien. Nous n'avons pas trouvé d'autres emplois de ce mot chez Proclus. En revanche nous avons relevé deux emplois chez Simplicius : *In Phys.* IV 8, p. 678.12 et *In De caelo* I 9, p. 285.27.

4. Pour cet usage du mot χύμα, cf. Philopon, *De aet. mundi*, I 7, p. 19.13 et 21, où l'expression τῷ χύματι τῶν οὐρανίων σφαιρῶν se trouve justement dans une citation de Proclus, voir aussi Simplicius, *In De caelo*, p. 84.10 ; Philopon, *In Meteor.*, p. 4.2 et 26.8-9 ; et LSJ., s.v. χύμα 4 : « materials, constituents ».

5. Cette « unique chaîne » et « cette unique parenté » qui existe entre tous les êtres à cause de la continuité entre le produit et le producteur, sont déjà mentionnées dans *Théol. plat.* IV 2, p. 13.16 et n. 3 (p. 124 des *Notes complémentaires*), et reviendra *infra*, p. 14.9.

*Page 13.*

1. C'est une loi générale, cf. *El. theol.* § 28 : πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν (cf. le commentaire de Dodds, p. 216), et application déjà en *Théol. plat.* III 2, p. 6.15-7.25 et n. 9-10 (p. 107-108 des *Notes complémentaires*) : la procession s'effectue par similitude des effets à leur cause. Voir aussi *infra*, chap. 6, p. 28.7-8 et n. *ad loc.*

2. Telle qu'elle est transmise, la phrase se construit et s'interprète difficilement, puisqu'elle aboutit à laisser λαχοῦσαν (ligne 10) sans complément d'objet direct. Nous proposons donc de voir dans ὑπεροχήν ce complément d'objet direct, mais du même coup λαχοῦσαν se trouve sans antécédent. Conformément au sens général du texte, nous proposons pour cet antécédent le syntagme : τὴν ἡγεμονικὴν τῶν θεῶν τάξιν ; d'autre

part, dans cette hypothèse, νοεράν ne se rapportant plus à rien, nous proposons de suppléer ὁλότητα qui s'accorde au raisonnement (si les premiers dieux particuliers sont des touts, c'est parce qu'ils sont à l'image d'une totalité intellective, le démiurge). En ajoutant νοεράν devant ὑπεροχήν, nous pouvons reconnaître dans cette faute un saut du même au même, qui occupait deux lignes dans l'archétype. Finalement nous proposons la reconstitution suivante : κατὰ τὴν νοερὰν <ὁλότητα καὶ διὰ ταῦτα τὴν ἡγεμονικὴν τῶν θεῶν τάξιν, νοερὰν> ὑπεροχὴν ἐν τοῖς διῃρημένοις γένεσι τῶν θεῶν λαχοῦσαν, texte que nous avons traduit *exempli gratia*.

3. Autre manière d'exprimer ce qui a été établi dans le chapitre 1.

4. « Les plus secrètes des doctrines » sont évidemment celles des *Oracles Chaldaïques*, cf. Lewy, p. 445 § 1 (qui cite *In Crat.* § C, p. 51.26 et Damascius, *Traité des Premiers Principes*, t. III, p. 108.20), et la n. 5 de Festugière sur *In Tim.* III, p. 83.13 : οἱ μυστικώτατοι τῶν λόγων, et comparer *De prov.* § 21.2-3 : *auditores mysticorum illorum sermonum* (ἀκροαταὶ τούτων τῶν μυστικῶν λόγων). S'il en est ainsi, Proclus semble donc reconnaître que c'est Platon qui est la source d'inspiration des *Oracles Chaldaïques* ! Voir aussi *Théol. plat.* V 35, p. 130.2-5 et n. 1 (p. 130 des *Notes complémentaires*).

*Page 14.*

1. Pour le couple συνέχεια-εἱρμός, cf. *In Tim.* II, p. 52.11 et III, p. 272.23. On rencontre aussi le couple τάξις-εἱρμός, cf. *El. theol.* § 21.16, avec la note de Dodds, p. 209. Pour Proclus, l'εἱρμός est le fait de l'εἱμαρμένη, cf. *In Remp.* II, p. 29.14-15 et p. 356.3-5, mais c'est une doctrine stoïcienne, cf. Aetius I, 28. 4 = *SVF* II, 917 : οἱ Στωικοὶ définissent l'εἱμαρμένη comme un εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον. Pour « l'unique chaîne », cf. *supra*, p. 12, n. 5 (p. 129 des *Notes complémentaires*).

2. Tant la procession que la conversion s'accomplissent par le moyen de la similitude, cf. *El. theol.* §§ 29 et 32, et cf. *infra*, p. 19, n. 2. Les raisons pour lesquelles le monde visible ressemble au monde intelligible sont énumérées dans l'*In Tim.* I, p. 340.4-13.

3. « Gouvernent l'être de tout ce qui existe », ἐξηγεῖσθαι + génitif = présider sur..., régner sur..., cf. *In Tim.* II, p. 118.5 ; III, p. 163.13 ; *In Alc.*, p. 30.13 ; p. 68.12 ; *In Remp.* I, p. 134.1, etc.

*Page 15.*

2. L'adjectif « boniforme » caractérise constamment la volonté des dieux, cf. *In Tim.* I, p. 382.18 ; II, p. 108.16 ; III, p. 6.27, p. 201.12-13, p. 312.31 ; *In Alc.*, p. 125.4 ; *In Remp.* I, p. 168.1, p. 202.25-26 ; II, p. 123.18, p. 181.29 ; *In Parm.* I, col. 721.2 ; IV, col. 962.20 ; *Théol. plat.* I

1, p. 5.8 ; Proclus parle équivalemment de la volonté « généreuse » des dieux, τὴν ἄφθονον τῶν θεῶν βούλησιν, *Théol. plat.* I 15, p. 74.14, p. 75.14 ; 22, p. 103.5.

3. Pour le don du temps que le démiurge fait au monde afin de le rendre plus semblable au Vivant intelligible, cf. *In Tim.* III, p. 1.10-8.11, en particulier, p. 7.27-8.11, qui annonce l'exégèse de la suite du texte dans *Tim.* 37 D 3-7, *ibid.*, p. 8.18-34.13.

4. Il s'agit de l'harmonie de l'âme, longuement expliquée en *Tim.* 35 B 2-36 B 5, et cf. le commentaire de Proclus, *In Tim.* II, p. 166.15-237.7.

5. Sur la notion de lien en général, cf. *In Tim.* II, p. 13.19-17.7. Le lien par lequel le démiurge a lié le monde est indissoluble, parce que la cohésion qu'il produit « ne peut être dissoute par nul autre que par celui qui a créé ce lien », *Tim.* 32 C 3-4. Voir aussi *In Tim.* II, p. 55.2-26.

6. Les genres indivisibles et divisibles sont ceux qui entrent dans la composition de l'âme, *Tim.* 35 A 1-4, et le commentaire de Proclus, *In Tim.* II, p. 139.9-146.22.

7. Pour la figure de l'âme, cf. *Tim.* 36 B 6-C 6, et *In Tim.* II, p. 237.8-257.29 ; pour la figure du corps du monde, cf. *Tim.* 33 B 1-C 4, et *In Tim.* II, p. 68.6-85.31.

*Page 16.*

2. Le mot δευτερουργός est déjà employé par Platon, *Lois* X 897 A 4-5. Pour l'opposition δευτερουργός-πρωτουργός, cf. *In Tim.* I, p. 93.27 ; III, p. 53.11, p. 72.10, p. 179.20 ; *In Parm.* IV, col. 936.6 et 941.36 ; *In Remp.* II, p. 149.23, p. 202.30-203.1, et déjà Jamblique, *De myst.* III 1, p. 101.8-9.

3. Le mot ἐξομοίωσις semble d'un emploi très rare chez Proclus qui habituellement préfère l'emploi du mot simple ou du composé ἀφομοίωσις, cf. *In Tim.* II, p. 2.12 et III, p. 200.20 ; *In Parm.* II, col. 749.1 et IV, col. 910.1 ; Syrianus, *In Met.*, p. 11.25 et 14.19-20 ; Damascius, *In Parm.*, p. 202.15 Ruelle ; et déjà Jamblique, *De myst.* III 18, p. 145.13, où ce mot est significativement couplé avec οἰκείωσις. Le verbe ἐξομοιοῦν est plusieurs fois employé par Syrianus, *In Met.*, p. 82.9 et 14, 134.24 ; Damascius, *In Phaed.* I §§ 46, 122, 349.

4. Ce sont les astres et les quatre éléments, qui sont des copies du modèle qui est dans le démiurge.

5. Sur la danse des dieux (en particulier d'Athéna) et du ciel, cf. *Théol. plat.* V 35, p. 130.12-27 et n. 4 (p. 208 des *Notes complémentaires*). La référence platonicienne au chœur de danse des astres du ciel est *Epin.* 982 E 4-5, et la note de L. Tarán, p. 273, qui rappelle le vers célèbre d'Euripide dans *Électre* 467 : ἄστρων τ' αἰθέριοι χοροί, expression reprise par Platon, *Tim.* 40 C 3-4, et l'Empereur Julien dans le *Discours sur Hélios Roi*, 135 A-B (les Planètes forment le chœur du Soleil). Olympiodore, *In Gorg.*, p. 41.25-46.12 interprète la danse des banquets comme imitant la danse des mouvements célestes. Le mouvement du

ciel, d'autre part, est dit imiter le mouvement circulaire de l'intellect, *Tim.* 34 A 3-B 3, interprété déjà par Plotin, II 2 (14), 1.1 (Sur le mouvement du ciel) : « Pourquoi le ciel se meut-il en cercle ? — Parce qu'il imite l'intellect », et *In Tim.* II, p. 92.10-102.3 ; *Théol. plat.* V 35, p. 23-25. Le centre de ce mouvement du ciel est donc l'intelligible. Cf. J. Trouillard, « La figure du chœur de danse dans l'œuvre de Proclos », dans *Permanence de la philosophie*, Mélanges Joseph Moreau, Neuchâtel 1977, p. 162-174, et J. Miller, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto 1986.

*Page 17.*

1. Proclus, dans son *Hymne* III, *aux Muses*, les salue en disant : « Elles délivrent les âmes errantes, comme des exilées, dans les profondeurs de l'existence, des douleurs de la terre, dures à supporter, en les initiant aux mystères immaculés tirés de livres qui éveillent l'intellect ». Autrement dit, la théologie est un exercice de délivrance ! Cf. H. D. Saffrey, *Proclus, Hymnes et prières*, Paris 1994, p. 33.

2. Ces deux propositions reprennent presque mot à mot deux théorèmes de l'*El. theol.* §§ 29 et 32, et cf. *supra*, p. 14, n. 2.

3. Dans l'*In Tim.* III, p. 97.5-98.23, Proclus a présenté cette propriété du monde d'être absolument complet comme le dixième don fait au monde par le démiurge, et c'est, dit-il, « le plus grand de tous les dons », p. 98.13.

*Page 18.*

2. L'un est semblable et dissemblable dans les dieux hypercosmiques, cf. *Parm.* 147 C 1-148 D 4. Une division complète du Tout selon la table des opposés est donnée par Proclus dans l'*In Tim.* I, p. 130.17-131.7.

3. Dans son commentaire sur *Parm.* 128 E 6-129 A 2, Proclus traite de l'idée de la similitude et de la dissimilitude, *In Parm.* II, col. 732.25-734.32.

*Page 19.*

2. C'est le leitmotiv de tout ce chapitre qui revient encore une fois : par la similitude se font et la procession et la conversion, dans le cas de la procession, il s'agit d'une diminution de la similitude, dans le cas de la conversion, d'une augmentation de celle-ci, cf. *El. theol.* §§ 29 et 32, et *supra*, p. 14.13-17 et p. 17.2-5. Dans notre texte, Proclus a voulu distinguer ces deux phases en employant deux prépositions différentes : κατά pour la procession, διά pour la conversion, alors que dans l'*El. theol.* il employait indifféremment διά ; plus haut, p. 14.13, il emploie διά confor-

mément à sa distinction, mais p. 17.3, il n'applique pas cette distinction, preuve qu'elle est factice.

*Page 20.*

1. Les experts ès choses divines que nous avons déjà rencontrés en *Théol. plat.* I 16, p. 78.19 et n. 1 ; II 6, p. 42.8 et n. 3 (p. 103 des *Notes complémentaires*) et V 38, p. 139.24 et n. 4 (p. 212 des *Notes complémentaires*), désignent toujours les auteurs des *Oracles Chaldaïques*, ou plus probablement les théurges qui ont écrit sur les *Oracles Chaldaïques*. Pour Proclus les théurges ne sont évidemment pas des Grecs, mais des barbares. — Dès lors l'allusion ne peut viser que le fr. 49 des *Oracles Chaldaïques*, le seul où se trouvent ensemble les « Sources » et les « Principes ». Il provient de Proclus, *In Tim.* III, p. 14.3-14 : « L'éternité est dite par les *Oracles* 'Lumière née du Père', parce qu'elle fait luire sur tous la Lumière unifiante : *Ayant seul cueilli en abondance la fleur de l'Intellect, la tirant de la force du Père, il* (l'Aiôn) *a la faculté de comprendre l'Intellect paternel et de répandre de l'intelligence dans toutes les Sources et tous les Principes, et de les faire à la fois demeurer éternellement en repos et éternellement tourner dans un tourbillon sans fin.* Comme l'éternité est saturée de la paternité divine, que l'*Oracle* appelle *fleur de l'Intellect*, elle fait luire sur tous l'intelligence et la faculté de comprendre de façon toujours uniforme et d'avoir son opération éternellement mue en cercle, par un amoureux désir, autour du Principe de toutes choses ». Même doctrine dans l'*In Parm.* VII, col. 1161.29 : « Les *Oracles* déclarent que toutes les Sources et tous les Principes demeurent et tournent éternellement dans un tourbillon sans fin », et dans Damascius, *In Parm.*, t. I, p. 43.3 Westerink-Combès : « demeurer toujours dans le tourbillon incessant ». Ils nous disent donc que le sujet masculin auquel se rapportent dans l'*Oracle* l'adjectif μόνος et le participe δρεψάμενος est l'éternité (Αἰών). Observons toutefois que si, dans les *Oracles*, il y avait une mention explicite de l'Αἰών dans les vers qui devaient précéder ceux que cite Proclus, on s'explique mal pourquoi ni Proclus ni Damascius n'ont cité un témoignage d'une telle importance. Il est donc probable que nous sommes ici en face d'une interprétation néoplatonicienne, et c'est pourquoi, dans la *Théol. plat.*, Proclus peut appliquer ce fragment des *Oracles* à la dernière triade des dieux intelligibles, c'est-à-dire au Vivant-en-soi. Mais il n'y a pas de contradiction entre ces deux interprétations de la doctrine des théurges, puisque l'Éternité et le Vivant-en-soi sont entre eux comme le participable et le participé, et que l'Éternité est le nom de la deuxième triade des intelligibles, le Vivant-en-soi, celui de la troisième.

*Page 21.*

1. Résumé de tout ce qui précède : le premier degré des dieux hypercosmiques a reçu la propriété assimilatrice = chap. 3, p. 13.22-15.6, il unit toutes choses à la monade démiurgique = p. 15.7-19.3 (cf. ἡ δημιουργικὴ μονάς, p. 16.7), il a procédé à partir du modèle intelligible = p. 19.4-15 (cf. τὸ παράδειγμα τὸ νοητόν, p. 19.9), et enfin il inaugure l'engendrement de tous les dieux encosmiques = p. 19.16-20.4 (cf. ἀπογέννησιν, p. 19.24).

2. Τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις, ce datif n'est pas un datif instrumental qui servirait à qualifier διακρῖναι, il doit donc se rattacher à ἕπεται. En effet, Proclus vient de résumer ce qu'il a dit dans le chapitre précédent (cf. διὰ τούτων), il faut donc que maintenant il se réfère à un texte qui remonte encore plus haut, τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις. La distinction des diverses puissances des dieux qui suivent le démiurge (les jeunes dieux du *Timée*) est faite dans le discours du démiurge aux jeunes dieux qui a été étudié au livre précédent en *Théol. plat.* V 18, *per totum* et en particulier p. 68.14-16 et n. 3 (p. 183 des *Notes complémentaires*) et 19, p. 70.25-71.4 et n. 1 (p. 184 des *Notes complémentaires*). Est-ce une référence à ce texte-là ? Nous croyons que c'est possible, puisque, de la même façon, dans *Lois* VI 773 E 6, par les mots τὰ ἔμπροσθε τούτων ῥηθέντα, Platon renvoie beaucoup plus haut, jusqu'à *Lois* IV 721 B-C, donc dans un livre antérieur.

3. Ce paragraphe, qui ne forme qu'une seule phrase, est gouverné par deux verbes : τίθεται à la ligne 5 et ἔγωγε θείην ἄν à la ligne 23. Le plus logique est, semble-t-il, de penser que le sujet de τίθεται est Platon (même observation du P. Festugière dans l'*In Tim.* III, p. 226.4 [tr. fr., t. V, p. 90, n. 1]), à l'analyse duquel Proclus aura voulu ajouter quelque chose à partir de la ligne 20. En effet, les lignes 5-20 énumèrent six puissances communes aux dieux assimilateurs, tandis que les lignes 20-26 apportent les additions voulues par Proclus. Notre auteur est familier de ces énumérations. Dans l'*In Tim.* III, p. 2.1-11, il énumère quatre puissances communiquées par le démiurge aux jeunes dieux, ce sont : la puissance assimilatrice (*Tim.* 41 C 5-6), la puissance générative (*Tim.* 41 D 2-3), la puissance rappelante (ἀνακλητική) (*Tim.* 42 E 8-43 A 6), la puissance gardienne (*Tim.* 40 B 8-C 2). Ces mêmes puissances font l'objet de quatre propositions de l'*El. theol.* traitant les puissances communes à tous les ordres de dieux, à savoir §§ 151-154. Dans la *Théol. plat.* V 18, p. 67.14-68.16, Proclus énumère cinq dons du démiurge aux jeunes dieux qui diffèrent quelque peu de l'énumération précédente, ce sont : l'appellation « dieux des dieux », la puissance indissoluble, l'immortalité factice, la puissance perfectrice, la domination génératrice et paternelle. Proclus tire ces dons du discours du démiurge aux jeunes dieux (*Tim.* 41 A 7-D 3), et nous avons reconnu dans la n. 3 de la p. 67 (p. 183 des *Notes complémentaires*) les lieux parallèles où ces mêmes dons sont étudiés dans le *Commentaire sur le Timée*. Maintenant Proclus va

nous faire connaître les huit puissances qui sont celles des dieux-chefs assimilateurs, qui procèdent et développent celles qui étaient données par le démiurge lui-même aux jeunes dieux, mais il est plus difficile d'établir une correspondance précise avec le texte du *Timée* ou du *Commentaire* de Proclus. Voici cette nouvelle série de puissances :

1° puissance qui révèle la création intellective du Père (lignes 5-8),

2° puissance qui maintient l'enchaînement des processions (lignes 8-10),

3° puissance qui achève les processions et les conversions (lignes 10-13),

4° puissance qui ramène aux monades les classes divines (lignes 13-16),

5° puissance qui fait exister les classes divisées (lignes 16-18),

6° puissance qui les protège de toute contamination mutuelle (lignes 19-20).

A ces six puissances tirées de la doctrine de Platon, Proclus lui-même désire en ajouter deux :

1° celles qui causent la fécondité de la vie dans les êtres inférieurs (lignes 20-23),

2° celles qui élèvent les classes inférieures, les affranchissent du désordre et leur dispensent tous les biens (lignes 23-26).

4. Les biens divins, dont Proclus va donner maintenant l'énumération, sont évidemment les effets des puissances assimilatrices exposées au paragraphe précédent. Tous ces biens ont été plus ou moins clairement reconnus par Platon dans le *Timée*, et Proclus ne fait qu'expliciter, dans l'esprit de Platon, la description de ces beautés qui ornent le monde. On ne peut pas toujours mettre exactement en relation telle expression proclienne à tel texte platonicien. Par exemple, l'expression « le cycle de la génération » est fréquente chez Proclus (cf. *In Tim.* I, p. 105.22, p. 192.10, p. 228.16 ; III, p. 134.11-12, p. 242.2 ; *In Remp.* II, p. 221.3, et voir aussi Damascius, *In Phaed.* I, § 229.4), mais ne se rencontre pas chez Platon. En revanche, on a reconnu « les liens indissolubles », *Tim.* 43 A 2, le passage du désordre à l'ordre, *Tim.* 30 A 4-5, le temps « image de l'éternité », *Tim.* 37 D 6-7.

*Page 22.*

1. L'élévation des êtres inférieurs vers les supérieurs est analysée en remontant de bas en haut : la matière, le mû d'une manière désordonnée, les choses de la génération, les révolutions du ciel, le temps qui est une image de l'éternité. — Pour le temps « qui accomplit sa ronde », cf. *In Tim.* III, p. 27.32-28.7, où la dérivation étymologique χρόνος-χορόνοος vient probablement de Jamblique et, à travers ce dernier, des Pythagoriciens (en fait le Pseudo-Archytas), comme le laisse supposer Simplicius, *Corollarium de tempore, In Phys.*, p. 786.31, si on lit avec W. Beierwaltes (*Gnomon* 46, 1974, 245) χορεία τοῦ νοῦ au lieu de χορεία τοῦ νῦν.

2. Voir les commentaires par Proclus des deux citations du *Timée* qui terminent ce paragraphe : le temps se déroule selon un nombre, *In Tim.* III, p. 17.17-18.12, et l'éternité demeure dans un un, *In Tim.* III, p. 14.16-16.11.

3. L'emploi du verbe πρυτανεύειν est rare dans ce qui nous reste de Proclus, voir *infra*, p. 82.23 ; *In Tim.* I, p. 34.22, p. 88.8, p. 135.15, p. 169.7 ; *In Remp.* II, p. 62.18.

*Page 23.*

1. Ce passage redit encore une fois le rôle de la similitude dans la procession et dans la conversion. C'est ce qui explique la sympathie universelle et la communion des êtres les uns avec les autres. C'est aussi ce qui explique que les chaînes des dieux descendent d'une manière parfaitement continue du haut en bas de l'univers jusqu'aux derniers des êtres. Cf. déjà *supra*, p. 14, n. 2 (p. 130 des *Notes complémentaires*).

2. Cf. *El. theol.* § 140 : Πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οἰκείων προϊοῦσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι καὶ τῶν περὶ γῆν τόπων.

3. Pour le mot « émanation » ἀπόρροια, ἀπορροή, voir déjà *Théol. plat.* I 18, p. 84.3 et n. 1 (p. 152 des *Notes complémentaires*), où l'on a cité l'article fondamental d'H. Dörrie, *Emanation ...*, qui peut être consulté maintenant dans ses *Platonica minora*, München 1976, p. 70-85. Ici l'emploi de ce terme est de type astrologique, cf. Ptolémée, *Tétrabible*, ed. S. Feraboli, Milan 1985, I, 2.18, et la note, p. 364. Comme on le voit par la suite du texte, il s'agit de la présence divine (ici du Soleil) jusque dans les plantes et les pierres, ce qui explique leurs propriétés reconnues et utilisées dans la magie, que Proclus expose dans son Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης (éd. J. Bidez dans *CMAG.* VI, p. 148-151). Même mot et même idée, *supra*, p. 23.10. Le mot ἀπορροή lui-même est platonicien et vient du *Phèdre* 251 B 2.

*Page 24.*

1. Il s'agit des termes coordonnés dans les séries parallèles, συστοιχίαι, cf. *El. theol.* § 141, p. 124.23. Entre ces termes coordonnés il y a donc une « amitié inébranlable », l'expression est très forte, car sont ἀσάλευτος l'ordre du monde, *In Tim.* I, p. 397.12 ; la puissance d'un dieu, *In Remp.* I, p. 34.3 ; l'unité des intelligibles, *In Tim.* I, p. 430.20 ; les œuvres des dieux, *In Tim.* I, p. 212.19 ; les Formes, *In Parm.* IV, col. 921.2.

2. Résumé de tout ce chapitre qui reprend encore une fois le thème principal : la similitude règle la procession, la conversion, la communion de tout ce qui est produit par les dieux-chefs assimilateurs ; grâce à cette

similitude, la sympathie règne entre monades et multiplicités, tout et parties, perfection et imperfection, matière et forme (*la mer de la dissimilitude*, en effet, est la matière, voir note suivante), stabilité et flux des générations.

*Page 25.*

1. Dans la tradition manuscrite de Platon, *Pol.* 273 D 6-E 1, on lit : εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος τόπον, « le lieu de la dissimilitude », leçon également attestée par Plutarque, Plotin et Eusèbe, mais qui pour des raisons de cohérence avec le verbe δύῃ (plonger) ne peut être acceptée ; on trouve chez Proclus et Simplicius la leçon τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον « la mer de la dissimilitude », cf. *In Tim.* I, p. 174.10-11, p. 175.20, p. 179.25-26 ; *In Parm.* II, col. 748.25-26 ; III, col. 806.6-7 ; V, col. 1009.24-25 ; *In Remp.* II, p. 69.17 ; *In Alc.*, p. 34.6, et voir la note très complète d'A.-Ph. Segonds, *ad loc.* (p. 143 des *Notes complémentaires*) ; voir aussi Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, p. 9.21-22 et n. 5 (p. 137 des *Notes complémentaires*) et *In Parm.*, p. 258.23-24 Ruelle. L'expression désigne évidemment la matière désordonnée.

2. Les manuscrits et Portus donnent ici la leçon : τῆς τάξεως τῶν θείων, on n'a jamais rencontré l'expression : « la classe des êtres divins », Proclus dit ou bien « la classe divine » ou bien « la classe des dieux », c'est pourquoi on s'est cru autorisé à corriger θείων en θεῶν.

3. Que la classe des dieux-chefs soit en continuité avec les dieux intellectifs, c'est ce qui a été montré dans le chapitre 1 ; qu'elle soit chef de toutes les classes inférieures, c'est l'objet du chapitre 2 ; qu'elle rende semblables les classes inférieures à leurs propres principes, a été établi dans les chapitres 3 et 4.

4. C'est la méthode générale suivie par Proclus : la doctrine du *Parménide*, qui est la plus époptique, sera examinée en dernier lieu, au chap. 14. Auparavant Proclus passe en revue les témoignages apportés par les autres dialogues sur ce degré des dieux-chefs.

5. Noter l'opposition πίστις-λόγος, la foi s'adresse évidemment aux *Oracles Chaldaïques*, la raison, au *Parménide* et aux autres dialogues de Platon. Naturellement Proclus donne l'avantage à la foi sur la raison, comme il l'a dit en *Théol. plat.* I 25, p. 110.17-112.24.

*Page 26.*

1. Dans ce paragraphe on voit que les dieux-chefs, comme toutes les classes divines chez Proclus, sont divisés en trois classes : la première est marquée par sa proximité avec les dieux intellectifs, la dernière par sa proximité avec les dieux encosmiques, seule la classe intermédiaire est véritablement assimilatrice.

*Page 27.*

1. La structure de la classe intermédiaire des dieux assimilateurs sera la même que celle des dieux intellectifs : trois triades (ou pères) et une quatrième (les dieux immaculés ou gardiens).

1ère triade : dieux paternels et hégémoniques,
2ème triade : dieux vivifiants et féconds,
3ème triade : dieux élévateurs et convertissants,
4ème triade : dieux immaculés et gardiens.

Les trois premières triades se rattachent à la première triade intellective : père, puissance, intellect, la quatrième à la seconde triade intellective, celle des dieux immaculés. On verra dans la suite que les noms des dieux qui composent ces triades sont les suivants :

1ère triade : Zeus, Poséidon, Pluton (= chap. 8),
2ème triade : Artémis, Perséphone, Athéna (= chap. 11),
3ème triade : Hélios/Apollon I, II, III (= chap. 12),
4ème triade : les Courètes (= chap. 13).

C'est la doctrine déjà exposée par Syrianus lorsqu'il commente les douze dieux du *Phèdre*, 246 E 4-6, dans Hermias, *In Phaedr.*, p. 136.25-137.23. Les quatre triades y sont caractérisées par leurs fonctions : τὸ εἶναι, τὸ ζῆν, τὸ φρουρεῖσθαι, τὸ ἐπιστρέφειν (p. 136.29-32). Chez Hermias cette doctrine est attribuée à Πλάτωνι καὶ τοῖς θεολόγοις (p. 136.25-26), c'est-à-dire Platon et les théurges (texte traduit *supra*, p. XXII-XXIII).

2. L'exercice de la providence des dieux assimilateurs se diversifie lui aussi en paternel, vivificateur, élévateur et gardien.

3. L'appellation du démiurge : πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός, que nous avons traduite par *père du Tout d'ici-bas* (*Tim.* 28 C 3-4), est commentée par Proclus dans l'*In Tim.* I, p. 300.13-28.

*Page 28.*

1. En *Théol. plat.* V 13, p. 42.6-13, on a énoncé que la démiurgie est quadruple : celle qui met en ordre les touts d'une manière universelle, celle qui met en ordre les touts d'une manière particulière, celle qui divise les parties d'une manière universelle et celle qui rattache les parties d'une manière particulière. La même chose se trouve d'une manière équivalente dans l'*In Tim.* I, p. 310.15-18 : « L'organisation démiurgique en son entier comporte quatre causes : la première est la cause démiurgique de l'ensemble sous le mode universel, la deuxième, la cause des parties sous un mode universel, la troisième, la cause de l'ensemble sous un mode partiel, la quatrième, la cause des parties sous un mode partiel ». Proclus ajoute que c'est la doctrine de Syrianus. Le démiurge produit la démiurgie de l'univers sous le mode universel, tandis que les dieux-chefs sont causes des parties sous le mode universel.

2. Application de la proposition 64 de l'*El. theol.* où il est dit que toute monade fait exister deux séries, l'une composée de substances parfaites

en soi, l'autre d'illuminations qui subsistent en d'autres substances, autrement dit qui sont totalement divisées dans les sujets qui les reçoivent. — Dans la parenthèse qui suit, Proclus applique la « loi des moyens termes » énoncée dans *El. theol.* § 28, voir le commentaire de Dodds, p. 216.

3. Dans l'*In Tim.* I, p. 150.26, Proclus dit que « la triade est appropriée à la monade démiurgique ». L'hypothèse de l'existence de trois démiurges a déjà été discutée dans l'*In Tim.* I, p. 12.1-10, où Proclus attaque par avance la théorie d'Amélius et de Théodore qui acceptent l'existence de trois démiurges distincts, voir *In Tim.* I, p. 306.1-31 et p. 309.14-310.2. En toutes circonstances, Proclus insiste sur l'unicité du démiurge, p. ex. *In Tim.* I, p. 310.7-8, au début d'un long exposé sur le démiurge : « Selon Syrianus, donc, le démiurge, qui est unique, est le dieu... » ; cependant, en d'autres passages, il est moins catégorique, p. ex. *In Tim.* I, p. 58.29-59.2, ou encore ici. Mais il n'y a aucune incohérence dans la pensée de Proclus.

*Page 29.*

2. « L'opération immobile, τὴν μόνιμον ἐνέργειαν », magnifique oxymoron déjà employé *Théol. plat.* IV 21, p. 61.23 (en acceptant notre correction μόνιμον pour γόνιμον) et n. 7 (p. 160-161 des *Notes complémentaires*) : les âmes divines, sur le dos du ciel, sont emportées dans une opération immobile, qui est caractéristique de l'activité de l'intellect, cf. *In Parm.* VII, col. 1152.2-3 : τὴν ἀθρόαν καὶ μόνιμον ἐνέργειαν τοῦ νοῦ, et *In Alc.*, p. 208.3-4 : ἡ τοῦ νοῦ μόνιμος καὶ διαιώνιος ἐνέργεια.

3. Platon, dans le mythe du *Gorgias*, a été inspiré par Homère, cf. *In Remp.* I, p. 156.22-157.7 (« c'est en se laissant guider par Homère qu'il pose les fondements de sa narration mythologique »), et *Théol. plat.* I 5, p. 26. 17-18. Ici, c'est donc la théologie d'Homère qui est désignée par l'expression « toute la théologie hellénique », *infra*, p. 29.17-18. Voir déjà *Théol. plat.* V 24, p. 91.5 et n. 2 (p. 195 des *Notes complémentaires*). Cette position est évidemment propre à Proclus ; comme on le sait, la critique moderne est beaucoup plus nuancée, cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959, p. 372-376. Toutefois il est intéressant de noter que Proclus ne semble concéder aucune influence aux écrits orphiques qu'il connaissait bien, ce qui ne conforte pas la thèse d'Albrecht Dieterich, *Nekyia*, Leipzig-Berlin 1913, p. 113-162, en particulier 116-117. — Sur l'interprétation néoplatonicienne du mythe d'Ouranos, Cronos et Zeus, voir Pierre Hadot, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics », dans *Neoplatonism and Early Christian Thought*, edd. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London 1981, p. 124-137.

4. Allusion au texte du *Pol.* 272 B 8, où Platon appelle les âmes remplies de biens intellectifs « les nourrissons de Cronos », texte expliqué en *Théol. plat.* V 8, p. 28.20-30.6.

5. Non seulement Zeus est double, mais il se retrouve dans toutes les classes inférieures de dieux, cf. *In Tim.* I, p. 315.4-316.13, et III, p. 190.20-26 : « Nous disons que, chez Platon aussi, Zeus se rencontre en bien des classes. Autre en effet est le Zeus démiurge, comme il a été décrit dans le *Cratyle*, autre le Zeus premier terme de la triade née de Cronos, comme il a été dit dans le *Gorgias*, autre le Zeus séparé du monde, comme il a été enseigné dans le *Phèdre*, autre encore le Zeus céleste, qu'il s'agisse de celui qui préside sur la sphère des fixes ou de celui qui est dans la révolution de l'Autre ». Voir aussi *In Crat.* § CXLVIII, p. 83.10-84.5, et *infra*, chap. 8, p. 35.7-8.

*Page 30.*

1. La première opinion que Proclus rejette ici est celle de Jamblique. En effet, pour Jamblique, c'est Ouranos qui possède l'activité démiurgique, cf. *In Tim.* III, p. 173.20-24, donc pour lui Zeus est le premier des trois pères qui se partagent le monde et achèvent toute la génération de l'univers (*In Tim.* III, p. 190.5-6) et non pas le démiurge de l'univers. D'autre part, comme il est dit (*Théol. plat.* V 23, p. 87.12-13) qu'en Cronos l'intellect est κατ'οὐσίαν, Cronos n'est donc pas identique à l'intellect démiurgique, qui est le terme de la procession issue de Cronos. Cette seconde opinion est encore, semble-t-il, celle de Jamblique suivi sur ce point par Théodore d'Asinè, cf. *Théol. plat.*, V 23, p. 87.6 et n. 2 (p. 193 des *Notes complémentaires*).

*Page 31.*

1. La manière dont Platon, dans le *Timée*, explique comment le démiurge est cause exemplaire du monde et le crée par son être même est exposée en *Théol. plat.* V 17, p. 61.9-14 : « C'est parce que le démiurge fait venir à l'existence toutes choses par son être même que ce qui vient ainsi à l'existence est une image de lui. Et selon ce raisonnement, le démiurge n'est pas seulement un dieu, mais encore il possède en lui-même l'intelligible et l'être réellement être, et il a préassumé non seulement la cause finale des encosmiques mais aussi leur cause exemplaire ».

*Page 32.*

2. Tout ce paragraphe est organisé à l'aide de la triade d'origine chaldaïque : père, puissance, intellect, cf. *Théol. plat.* V 16, p. 58.12-13 et n. 3 (p. 178 des *Notes complémentaires*) et Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 260-272. Voir aussi J. Whittaker, « Proclus and the Middle Platonists », dans *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, Paris 1987, p. 276-291 (en particulier p. 283-287).

3. Dans la cause tout préexiste d'une manière indivise et cachée. C'est « la nature de la cause ».

*Page 33.*

1. Dans les enchaînements de causalité, la cause transcendante diffère totalement de la cause coordonnée, et encore plus de ses effets, cf. *El. theol.* § 75. Il y a la même différence entre la cause transcendante et la cause coordonnée qu'entre la cause démiurgique et le premier principe. Être présent à tous les êtres sans l'être à l'un d'eux en particulier, est la définition du premier principe, sur cette définition voir *infra*, p. 40, n. 1 (p. 144 des *Notes complémentaires*).

2. Ce paragraphe contient une description de la structure de chaque niveau de réalité, cf. *El. theol.* § 21 : πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον ; *In Tim.* I, p. 300.23-34 ; *Théol. plat.* II 5, p. 38.3-7.

3. « L'antique Théologie des Grecs » désigne ici Homère ; les trois démiurges sont les trois fils de Cronos : Zeus, Poséidon et Pluton, cf. dans le commentaire sur la *République*, la VI[e] dissertation, livre II, tout le chap. 3 intitulé : « Que, dans tous ses écrits, Platon cherche à rivaliser avec Homère, tant par les mérites du style que pour le talent dans le traitement des sujets », où l'on peut lire ceci : « Toute cette manière de traiter le sujet de l'univers, m'est avis que Platon ne l'a pas recueillie d'ailleurs que de la poésie homérique », *In Remp.* I, p. 164.22-23. Cf. aussi *In Tim.* I, p. 141.24-27. Pour « Homère le théologien », cf. R. Lamberton, *Homer the Theologian*, Berkeley 1986, p. 22-31.

*Page 34.*

1. « Son gouvernement paternel, τὴν πατρονομικὴν ἐπιστασίαν » : on peut constater que Proclus n'emploie cette expression que dans l'*In Remp.* I, p. 98.21, p. 102.10, p. 156.2, p. 165.7, et l'*In Parm.* IV, col. 931.22, et toujours à propos du règne patriarcal du démiurge. Il semble qu'il a emprunté l'expression à Platon, *Lois* XI 927 E 6, où il s'agit de la *patria potestas* dans la famille humaine. L'expression revient *infra*, p. 40.12. Cette expression convient admirablement bien puisque le démiurge est, selon le *Timée* 41 A 7, « démiurge et père ». — A la ligne 17, l'expression περὶ αὐτὸν surprend, et nous comprenons que les activités des trois pères sont plus divisées que celle du démiurge.

*Page 35.*

2. L'exégèse de ce passage du *Gorgias*, 523 A 3-5, où les trois rois se partagent le royaume de Cronos, a déjà été présentée plusieurs fois dans la *Théol. plat.* I 4, p. 18.25-27 ; V 9, p. 30.17-19 ; 23, p. 86.24-87.2 ; 36, p. 132.16-19.

3. Il s'agit ici des deux premiers Zeus, cf. *In Tim.* III, p. 190.19-25 et *In Crat.* § CXLVIII, p. 83.12-18, cités *supra*, p. 29, n. 5 (p. 140 des *Notes complémentaires*).

4. Le Grand Roi est l'appellation traditionnelle du roi des Perses, cf. Hérodote, *Hist.* I 188 ; Platon, *Apol.* 40 D 8, *Euthyd.* 274 A 7, *Gorg.* 470 E 4, *I Alc.* 120 A 3 ; Isocrate, *Panégyrique* § 121 ; Plutarque, *Ages.* 23,9 (608F), *Dem.* 12,7 (851E) ; Ps. Arist., *De mundo* 6, 398 a 10-11, 30, et 398 b 1 ; Plotin, V 5 (32), 3.9 et II 9 (33), 9.34, et *Narratio de rebus Persicis* (ed. E. Bratke, *Texte und Untersuchungen*, Bd. 19, 3, Leipzig 1899), p. 22.20, où un peu plus haut, p. 18.4, le Grand Roi est Jésus, comme chez Lactance, *Inst.* VII 17, 11 : (Dieu) *mittet regem magnum de caelo* ; ensuite « Grand Roi » devient une appellation décorative, par exemple pour le Soleil dans Philon, *De op. mundi* § 56 : « Le Père assigne l'empire du jour au Soleil comme à un grand roi », et pour Zeus le démiurge, déjà *supra* V 23, p. 84.22-85.1, et ici même. Voir aussi LSJ, s.v. βασιλεύς III, où l'on affirme qu'après les guerres médiques le mot βασιλεύς à lui seul désigne le roi des Perses (cf. par ex. Aristote, *Soph. El.* 173 a 26), et G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, Uppsala-Leipzig 1918, p. 194-196.

5. La construction d'une triade de Zeus après le Zeus démiurge remonte au moins jusqu'à Syrianus, cf. Hermias, *In Phaedr.* II, p. 136.25-28. Déjà Pausanias, II 24, 4, connaissait, à côté du Zeus céleste, un Zeus souterrain d'après Homère, *Iliade* IX 457, et un Zeus marin d'après Eschyle, fr. 343 Sidgewick (= fr. 464 Mette et 371 Dindorf). Évidemment le Zeus de la mer est Poséidon, celui des enfers, Pluton. Déjà chez Homère, *Iliade* XV 190-192, on trouve l'attribution des trois parties de l'univers, le ciel, la mer et le monde souterrain, aux trois Cronides, cf. *In Tim.* I, p. 136.23-28, et II, p. 56.21-26 ; *In Remp.* II, p. 239.7-8.

6. Pour cette appellation de « démiurge fontanier », cf. *In Crat.* § CXLVIII, p. 83.12-14 : ὁ μὲν (Ζεὺς) ἐξῃρημένος καὶ τῷ Κρόνῳ συντατ-τόμενος, πηγαῖος ὢν καὶ ὅλως εἰς τὴν τριάδα τῶν νοερῶν πατέρων τελῶν καὶ τὸ πέρας αὐτῶν συνελίσσων.

*Page 36.*

1. Cf. *Théol. plat.* I 5, p. 25.18-23, où il est dit que dans le *Cratyle*, comme aussi dans le *Banquet* et le *Phédon*, « on fait plus ou moins mémoire des noms divins à partir desquels il est facile à ceux qui sont rompus à la théologie de saisir les propriétés particulières des principes divins par le raisonnement ».

2. Sur cette conformité de la doctrine de Platon avec la vérité des choses, cf. *Théol. plat.* II 4, p. 31. 13-14 et n. 5 (p. 93 des *Notes complémentaires*), voir aussi *ibid.* II 9, p. 59. 5-7 et IV 5, p. 21.11-12 et 26, p. 78.2-3. Nombreux exemples aussi dans les commentaires, c'est un

thème constant chez Proclus, par exemple *In Tim.* I, p. 221. 1-3 : « Tel est le terme suprême de la spéculation philosophique : s'élever vers l'Intellect divin et disposer son discours sur le Réel en accord avec la vue unifique que cet Intellect s'est donnée d'avance de toutes choses ».

*Page 37.*

1. Nouvel exemple de ce que Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Problemata 1), Berlin 1930, p. 32-38, avait appelé « la métaphysique des prépositions », cf. *In Tim.* I, p. 357.12-20 et *Théol. plat.* II 9, p. 60. 26-27 et n. 4 (p. 117 des *Notes complémentaires*). Cependant Proclus dans l'*In Tim.* III, p. 226.5-18, se déclare opposé à ce que l'on assigne distributivement des expressions de ce type à telle ou telle classe divine, comme l'avait fait Théodore d'Asinè, Test. 10 Deuse. On trouve une documentation abondante sur cette doctrine dans H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, Bd. IV, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, p. 110-118 et 377-387.

2. Comme nous l'a fait remarquer C. Luna, il y a dans le texte de Proclus, ligne 18, une lacune qui devait contenir un verbe accompagné de ὅτι, dont dépend le verbe de la ligne 22, προελήλυθε. — Même interprétation du *Parm.* 146 B 5-E 6 dans *In Tim.* I, p. 199.5-7, où Proclus affirme que ce qui caractérise la démiurgie intermédiaire est « le tout avec les parties », la première démiurgie, « le tout », et la dernière, « les parties ».

*Page 38.*

2. Dans l'*In Tim.* I, p. 289.9-11, on trouve la mention des deux révolutions : ἀνακυκλήσεις εἶναι διττάς, ὡς ἔδειξεν ὁ Ἐλεάτης ξένος, τὴν μὲν ἣν νυνὶ περιπορεύεται τὸ πᾶν, τὴν δὲ ἐναντίαν. Dans l'*In Crat.* § LXIII, p. 28.16-18, il est dit aussi qu'il y a, dans le Tout, deux révolutions : ἐν τῷ παντὶ διτταὶ ἀνακυκλήσεις, ἡ μὲν ἀναγωγὸς καὶ Κρονία, ἡ δὲ προνοητικὴ καὶ τοῦ Διὸς ἐξηρτημένη.

3. Les liens intellectifs par lesquels Zeus lie Cronos, dont il est question dans le *Crat.* 404 A 5-6, sont interprétés et expliqués dans *Théol. plat.* V 5, p. 21.11-22.20. Voir aussi dans ce même livre, chap. 3, p. 15.21-25 ; 34, p. 125.22-25 ; 36, p. 132.8-12.

4. Proclus expliquera *infra*, p. 42.18-22, pourquoi « commencement » et « fin » sont employés au singulier et « milieux », au pluriel.

*Page 39.*

1. Notons la liberté avec laquelle Proclus use du texte de Platon : non seulement il l'adapte à son contexte en le faisant passer au pluriel, mais

encore il remplace le mot τελευτή par τέλος. Sur ce type de modification des citations de Platon, voir les remarques de J. Whittaker, dans son édition d'Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, p. XXI-XXIX.

2. Le texte des *Lois*, corroboré par Orphée, est déjà cité dans l'*In Tim.* III, p. 232.29-233.4 : « Platon associe à bon droit la Justice aux dieux encosmiques, car elle est la compagne de Zeus, comme le déclarent non seulement Orphée, quand il dit (fr. 158) : *Le suivait Dikè qui sévèrement punit*, mais aussi l'Étranger d'Athènes (*Lois* IV 716 A 2) : *toujours l'accompagne Dikè*, qui est établie avec les dieux encosmiques et qui avec eux dirige selon le mérite l'Univers : car, du milieu de la sphère du Soleil, elle fait de tous côtés s'étendre sa providence et se disséminer la distribution de ses biens ». Que Dikè trône à côté de Zeus est une donnée traditionnelle, cf. Pindare, *Olymp.* VIII, 21-22 ; Sophocle, *Oed. Col.* 1382 ; Plotin, V 8 (31), 4.41-42. Voir aussi *In Remp.* II, p. 144.27-145.6 : « Dikè préside même sur les dieux, elle maintient le rang dû à chacun dans l'Univers et ce qu'a fixé le Démiurge. C'est pourquoi Orphée dit que, quand Zeus se prépare à assigner aux Titans leurs lieux de séjour dans le Cosmos, il est suivi de Dikè : 'A sa suite marchait Dikè sévère Punisseuse qui venge tous les crimes'. Si en effet Dikè sévère Punisseuse venge tous les crimes, si elle partage avec le Démiurge universel le gouvernement de toutes choses, elle commande aux dieux, elle surveille les démons, elle décide judiciairement du sort des âmes ». Naturellement cette doctrine constante chez Proclus oblige ici à corriger la leçon des manuscrits qui donnent : πολύπονος ἐφέπετο au lieu de πολύποινος ἐφέσπετο (Portus voulait ἐφείπετο). Luc Brisson a replacé cette doctrine orphique dans son contexte des *Rhapsodies* en deux de ses articles commodément rassemblés dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995, Étude V, p. 64 et Étude IV, p. 2889.

*Page 40.*

1. Ed. Zeller, « Zur Vorgeschichte des Christentums. Essener und Orphiker », *Zeitschr. f. Wiss. Theologie* 42, 1899, 269, reproduit dans *Kleine Schriften*, II. Bd., Berlin 1910, p. 184, s'appuyait sur ce texte de Proclus pour reconnaître le caractère orphique de ce texte des *Lois* ; déjà le scholiaste de Platon (p. 317 Greene) avait reconnu dans le texte des *Lois* une allusion à un hymne orphique, fr. 21a, et en proposait l'interprétation suivante : « Zeus est 'commencement' en tant que cause efficiente, il est 'fin' en tant que cause finale, et 'milieux' en tant qu'il est présent également à tous les êtres, bien que tous en participent d'une manière différente ». On retrouve la définition du premier principe que nous avons reconnue *supra*, p. 33, n. 1 (p. 141 des *Notes complémentaires*). Voir aussi M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 89, n. 35.

*Page 41.*

1. Les dieux perfecteurs (τελεσιουργοί) sont ceux de la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs. C'est en eux en effet qu'apparaît le droit et le courbe, cf. *Parm.* 145 B 5 et *Théol. plat.* IV 37, p. 108.5-22.

*Page 42.*

1. Dans son commentaire sur *Tim.* 30 A 2-6, Proclus se demande si la matière est créée ou incréée, et là aussi, *In Tim.* I, p. 389.17-28, il montre comment il tire de ce passage la triade chaldaïque : « Il y a correspondance entre ce que le Démiurge pense et ce qu'il peut et veut. Comme donc Platon a précédemment assumé la notion du vouloir par l'expression *ayant voulu* (30 A 2), et la notion du pouvoir par l'expression *autant qu'il était en son pouvoir* (30 A 3), il y a ajouté en troisième lieu, par l'expression *ayant estimé que* (30 A 5-6), la connaissance intellectuelle. C'est en effet de nouveau par ces trois caractères, bonté, pouvoir, connaissance, que, dans les *Lois* aussi, il a défini la divine Providence : elle est bonté, comme vertu du Père et occupant le premier rang, elle est puissance, comme Mère et venant au deuxième rang, et elle est en troisième lieu l'Intellect connaissant ; car c'est bien la bonté qui est le premier terme, *la puissance va avec lui*, c'est-à-dire évidemment avec le premier de la triade, et *l'intellect est issu de lui*, comme troisième terme ». Dans ces deux dernières expressions on aura reconnu le fr. 4 des *Oracles Chaldaïques*, cité ici même, p. 42.10-11. Même doctrine dans l'*In Alc.*, p. 84.14-22. La triade « Père, Puissance, Intellect » est tirée de ce vers des *Oracles*, comme l'ont vu Lewy, p. 79 et n. 47 et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 260-272. Damascius appelle plusieurs fois cette triade « la triade chaldaïque », cf. *Traité des Premiers Principes*, t. II, p. 74.2, p. 170.7-8, p. 174.6 ; *In Phaed.* II § 142.2, avec la note de Westerink, *ad. loc.* Nous avons déjà rencontré la triade chaldaïque en *Théol. plat.* V 16, p. 58.12-13 et n. 3 (p. 178 des *Notes complémentaires*).

2. Autres exemples où Proclus admire l'exactitude du langage de Platon, *In Parm.* IV, col. 860.30-31 ; VI, col. 1126.6-7 et la sûreté (τὴν ἀσφάλειαν) avec laquelle il s'exprime dans le *Parménide*, et en général la précision de la langue dans ce dialogue, *In Parm.* I, col. 623.30-31 et 640.1 ; V, col. 1009.10 ; VI, col. 1104.33-34, ou la précision de la discussion dialectique platonicienne (τὴν διαλεκτικὴν ἀκριβολογίαν), *In Alc.*, p. 291.21. Dans un passage de l'*In Tim.* I, p. 351.2-14, Proclus déclare que Platon surpasse en ἀσφάλεια les autres philosophes qui ont observé les limites de la connaissance humaine (Héraclite, Empédocle et les Stoïciens). Plotin déjà avait remarqué que Platon dépasse les autres philosophes en clarté et en précision, cf. IV 8 (6), 1.23-26 et V 1 (10), 8.23-26, cf. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris 1978, p. 24-26, et Maria

Luisa Gatti, « Plotinus : the Platonic Tradition and the foundation of Neoplatonism », dans *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1996, p. 19-20.

3. Ἑνικώτερα ὀνόματα, Proclus emploie ici le comparatif, parce que aux deux noms au singulier est comparé un nom au pluriel. Le terme ἑνικός est uniquement employé dans la langue des grammairiens et signifie « au singulier ».

*Page 44.*

1. A propos de cet exposé de type mythologique, rappelons cette observation de Proclus dans son *In Tim.* I, p. 349.1-6 : « Quand en effet, à propos du démiurge même, nous disons qu'il délibère et réfléchit et qu'il crée ceci avant cela, nous manquons à la vérité des choses. En sorte que si, quand nous montrons comment les êtres qui sont toujours prennent soin de l'Univers, nous sommes forcés déjà de diviser l'indivisible et de plonger l'éternel dans le temps, combien y a-t-il plus de chance encore que nos raisonnements sur les sensibles s'éloignent de l'exactitude ! » Même type d'observation, *infra*, p. 103.22-104.3.

2. Même rapprochement entre les textes des *Lois* et du *Gorgias* dans l'*In Tim.* I, p. 315.8-15, et *supra*, p. 29, n. 5 (p. 140 des *Notes complémentaires*).

*Page 45.*

1. Le manuscrit P, f. 257r, donne, dans la marge extérieure, une longue glose difficile à lire en raison de la détérioration de cette partie du manuscrit. On trouvera *infra*, p. 115-116, une transcription de cette scholie que nous traduisons maintenant pour autant que c'est possible : « <...> le fait d'avoir commencement, milieu et fin <se manifeste> à titre premier dans les intellectifs-intelligibles (*sic*), et c'est pour cela évidemment qu'il [*scil.* Proclus] a révélé la figure [à ce degré] ; cette triade donc, *par rapport à toute la série assimilatrice correspond aux intelligibles-intellectifs* [...], en tant qu'elle <reçoit> à partir d'elle [le commencement], les milieux et la fin. [Et] le démiurge reproduisant [la] triade perfectrice, fait venir au jour cette triade *et rattache au mouvement le droit et le courbe ; de fait, terminer en allant droit au but et accomplir sa révolution, cela définit un mouvement*, comme [Proclus] l'a dit dans le chapitre précédent [cf. *supra*, p. 41.23-26]. Et de même que cette [triade] tient, on le sait, ces [attributs] des intelligibles-intellectifs, de même aussi c'est d'elle que toute la série des dieux assimilateurs tient ces [attributs]. Donc cette triade des démiurges particuliers, par rapport à toute la [série assimilatrice], *correspond aux pères intelligibles-intellectifs*, c'est-à-dire à la triade perfectrice ».

*Page 46.*

1. Tout ce passage expose les domaines et les sphères d'influence des dieux assimilateurs (et non pas des classes divines qui leur sont inférieures), selon le principe formulé dans *El. theol.* § 140 : les puissances des dieux descendent jusqu'aux tout derniers des êtres et jusqu'aux lieux de la terre.

3. Cette division est mentionnée dans l'*In Crat.* § CL, p. 85.31-86.1, où l'on voit aussi que l'expression τὸ πλανώμενον désigne les planètes, comme déjà *Théol. plat.* IV 39, p. 111.25 et *In Tim.* II, p. 259.28-29, p. 260.1, p. 262.26, etc.

4. Πολυμετάβολα, mot favori chez Proclus, cf. *In Tim.*, dans l'index de Diehl : 8 emplois ; *In Parm.* IV, col. 958.21-22 ; *In Alc.*, p. 301.27 ; *In Eucl.*, p. 11.12-13. Cet adjectif qualifie toujours les êtres créés dans la seconde démiurgie, celle des jeunes dieux et des causes elles-mêmes changeantes. Ici il s'agit des deux éléments intermédiaires, l'air et l'eau, éléments de la cosmologie platonicienne qui changent le plus, cf. *Tim.* 55 D-56 A.

5. Pour cette tripartition du monde d'ici-bas selon les trois Cronides hypercosmiques, cf. *In Crat.* § CL, p. 86.1-2 ; Olympiodore, *In Gorg.* 47.4, p. 245.23-29 Westerink. Hésiode, *Travaux* 465-469, recommande de prier Zeus *Chthonios* au moment des semailles, dans l'*Iliade* IX 457, Zeus *Catachthonios* prend la place de Pluton à côté de Perséphone, et voir la note de M. L. West dans son édition d'Hésiode, *Works and Days*, Oxford 1978, p. 276.

6. Même division de la terre dans l'*In Crat.* § CL, p. 86.2-3 : τὴν γῆν, εἰς τὰ ἄκρα αὐτῆς καὶ τὰ μέσα καὶ κοῖλα καὶ τὰ ὑποχθόνια. — Les « destinations des âmes bienheureuses » se trouvent dans l'interprétation néoplatonicienne du mythe du *Phédon*, que nous connaissons par le commentaire de Damascius, voir Damascius, *In Phaed.* I §§ 466-471, en particulier § 470 : Ὅτι τρεῖς αἱ λήξεις τῶν ψυχῶν· ἡ μὲν πρὸ γενέσεως ἐν Διός, ἡ δὲ ἐν τῇ γενέσει ἐν Ποσειδῶνος, ἡ δὲ μετὰ τὴν γένεσιν ἐν Πλούτωνος, περὶ ἧς ὁ λόγος· διὸ νέκυια, et par deux allusions de Proclus lui-même à son propre commentaire sur le mythe du *Gorgias* dans l'*In Remp.* II, p. 140.14-21 (à propos des juges du mythe d'Er) et p. 155.26-156.14 (à propos des gouffres qui mènent les âmes vers leurs lieux de séjour). Voir aussi l'excellente note liminaire de Westerink aux §§ 467-471 de Damascius, *In Phaed.* I, sur les deux sens et l'emploi du mot λῆξις.

*Page 47.*

1. Sur ce sens de κοῖλος = bas, cf. la note de Westerink sur Damascius, *In Phaed.* I § 7.2, p. 32. Les régions basses et caverneuses sont nommées dans Aristote, *Météor.* II 8, 366 a 23-28, pour expliquer les tremblements de terre par le souffle violent des vents qui s'engouffre dans ces cavernes. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*,

Oxford 1995, p. 79-87, a montré que c'est la géographie de la Sicile qui a inspiré ces explications mises en œuvre par Platon dans le mythe du *Phédon* et par Aristote dans les *Météorologiques*.

2. C'est Pindare, *Isthmiques* I 52, qui appelle Poséidon « ébranleur de la terre » (même citation dans l'*In Tim.* I, p. 190.1). Pindare fait partie des auteurs assez bien connus des Néoplatoniciens, cf. déjà *Théol. plat.* V 9, p. 31.24 et 10, p. 35.8, mais aussi Hermias (= Syrianus), *In Phaedr.*, p. 21.28-29, p. 30.4, p. 168.26-28 et Damascius, *In Phaed.* I § 151.7 ; *V. Isid.* § 35 et fr. 55, 65, 252. — Homère, *Iliade* VII 445 appelle Poséidon Ἐνοσίχθων et Ammien Marcellin XVII 7, 12, dit : *Neptunum..., Ennosigaeon et Sisichtona poetae ueteres et theologi nuncuparunt*. L'appellation Ἐννοσίγαιος est aussi connue de Proclus, cf. *In Crat.* § CL, p. 85.25.

3. Que Platon ait distribué les éléments en correspondance avec les trois démiurges, Zeus, Poséidon et Pluton, cela est montré dans l'*In Tim.* II, p. 56.21-57.2. Pour les régions de la terre distribuées aux Cronides, cf. *In Tim.* I, p. 136.23-28 où Proclus cite Homère, *Iliade* XV 190-191 ; Damascius, *In Phaed.* I § 523.5-6 ; II § 131.1-6, passage qui doit dépendre du commentaire de Proclus sur le lemme du *Phédon*, 110 B 5-111 D 2, comme le laisse supposer le renvoi au *Phédon* dans notre texte. Pour le Tartare dans le mythe du *Phédon*, introduit par Platon sous l'inspiration d'Orphée, cf. P. Kingsley, *op. cit.*, p. 126-128.

4. Cette classification des âmes selon les régions attribuées aux Cronides se retrouve dans l'*In Remp.* II, p. 140.14-21 et 156.12-14 ; *In Crat.* § CLII, p. 86.20-27 ; Damascius, *In Phaed.* I § 470.

5. Cette division selon les points cardinaux du cercle de la géniture est aussi mentionnée dans l'*In Crat.* § CL, p. 85.29-31, voir A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 258 et 270-275.

6. Allusion à la célèbre table des opposés, dressée par les Pythagoriciens et citée par Aristote, *Met.* A 5, 986 a 22-34, cf. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, p. 51-52. Proclus en fait un usage très fréquent et assez libre, voir *Théol. plat.* IV 29, p. 84.25-85.7 : τὰς δύο συστοιχίας, et n. 1 de la p. 85 (p. 177 des *Notes complémentaires*), aussi *infra*, chap. 12, p. 64.2 : τὰς διττὰς συστοιχίας, chap. 14, p. 70.11 : <αἱ> διτταὶ συστοιχίαι, et *In Tim.* I, p. 4.18, p. 130.15-131.6, p. 189.9-11, p. 463.19-22, II, p. 258.20-24 ; *In Parm.* I, col. 684.2-3, II, col. 738.28-30, col. 749.18-20, VI, col. 1119.4-1123.18, col. 1127.8-10, VII, col. 1203.31-32 ; *In Remp.* I, p. 96.18, p. 99.20-21, etc. Voir aussi H. D. Saffrey, « Fonction divine de la ΔΥΝΑΜΙΣ dans la théologie proclienne », dans *Dunamis nel Neoplatonismo*, a cura di F. Romano e R. L. Cardullo (Symbolon 16), Firenze 1996, p. 107-120, en particulier 112-113.

*Page 48.*

1. La loi générale appliquée ici est formulée dans *El. theol.* §§ 152 et 155 qui énoncent la capacité donnée aux dieux qui possèdent les carac-

tères générateur et vivifiant. Ces deux propositions appliquent elles-mêmes le théorème plus général § 27 : « Tout ce qui produit, à cause de sa perfection et de la surabondance de sa puissance, est producteur de ce qui lui est inférieur ».

2. Nous pensons que *le centre intermédiaire* est une expression qui vient des *Oracles Chaldaïques* (fr. 50). Nous l'avons déjà rencontrée dans la *Théol. plat.* V 11, p. 36.12, et nous l'avons expliquée dans la n. 3 (p. 168 des *Notes complémentaires*). Elle reviendra *infra*, p. 50.25. Sur l'image fréquemment employée du « centre », cf. *Théol. plat.* II 7, p. 51.17 et n. 2 (p. 110 des *Notes complémentaires*) et IV 8, p. 26.25 et n. 1 de la p. 27 (p. 132 des *Notes complémentaires*).

3. « Là encore » s'explique par le texte du chapitre 7, *supra*, p. 33.8-15, qui s'appuie sur le théorème général énoncé en *El. theol.* § 21.

*Page 49.*

1. « Corique » est ici l'adjectif attribué au nom propre de la déesse Corè : Corique = *belonging to Kore*, selon LSJ, s.v. κορικός II. Les seuls autres exemples de l'adjectif κορικός ou de l'adv. κορικῶς en ce sens, sont : *infra*, p. 50.4 ; *In Tim.* III, p. 241.28 ; *In Crat.* § CLXXIV, p. 96.14 ; Damascius, *In Parm.* p. 200.20 Ruelle (texte traduit dans l'Introd., *supra*, p. XXIX-XXX), *In Phaed.* I § 130.1.

*Page 50.*

1. On voit que Corè va jouer dans cette triade le même rôle que jouait Rhéa dans la triade des dieux intellectifs. D'ailleurs Corè est la fille de la déesse Déméter ; or, chez Orphée, la déesse intermédiaire est appelée Rhéa quand elle est considérée comme épouse de Cronos, et Déméter quand elle est considérée comme mère de Zeus et de ses enfants, cf. *Théol. plat.* V 11, p. 39.8-24. Le témoignage d'Orphée est donné explicitement dans l'*In Crat.* § CXLI, p. 80.10-14 : ὁ δ' Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ'ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω μὲν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστί, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διός Δημήτηρ· καὶ γὰρ τὰ παραγόμενα ὅμοιά εἰσιν τοῖς παράγουσιν καὶ σχεδὸν τὰ αὐτά, et § CLXVII, p. 90.28-91.4 : Ὅτι τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μέν, τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι, λέγει ὅτι ἄνω μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστίν, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ. Λέγει γάρ· Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ, Δημήτηρ γέγονε, qui constitue le fr. 106 des *Orph. Fr.* de Kern. Quant à Platon, il ne joint les deux noms de Déméter et de Corè qu'une seule fois en *Lois* VI 782 B 4-5, texte qui a été cité par Proclus *Théol. plat.* V 11, p. 39.8-10. Dans le *Cratyle*, l'étymologie de Déméter (404 B 8-9) précède celle de Perséphone (Corè) (404 C 5-D 8), sans qu'aucun rapport soit établi entre les deux. D'ailleurs on ne trouve rien dans Platon qui puisse soutenir la belle construction que va faire ici Proclus, comme il le fait souvent dans ce livre. Il le reconnaîtra lui-même

au début du chapitre 12 lorsqu'il dira par euphémisme que « Platon ne nous transmet que peu de points de départ au sujet de cette triade vivificatrice » (*infra*, p. 56.3-4).

2. Il n'y a aucune raison de corriger ici le οὗ δὴ des manuscrits en ᾗ δὴ comme le voudrait Kern, dans *Orph. Fr.*, fr. 198, p. 221. Par opposition à la « classe Corique au-dessus du monde », Proclus parle de la classe Corique « dans le monde ».

3. Le Théologien qui nous a transmis les plus saintes initiations, celles d'Éleusis, est Orphée, fondateur des mystères d'Éleusis, cf. *In Remp.* II, p. 312.19-21 : ἤκουεν γάρ που καὶ τῶν ἐν 'Ελευσῖνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἁγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς (*scil.* Orphée), et *Orph. Fr.*, test. 102-104, Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. XXXIII), Berlin 1974, p. 22-39 et Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge (Mass.) 1985, p. 296-297. Pour l'expression « les plus saintes initiations », voir *Théol. plat.* I 3, p. 16.2 et 20, p. 96.5 et n. 1 (p. 155 des *Notes complémentaires*), Démosthène, *Or.* 25, 11 : ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας 'Ορφεύς, Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, vol. II, n° 721 (inscription de Nicagoras 2, dadouque d'Éleusis, pendant son pélerinage en Égypte) et Zosime, *Histoire Nouvelle* IV, 3, 3, p. 264.15-16 Paschoud. Et voir Lewy, p. 238, n. 41.

4. 'Εν ἀβάτοις : nous avons assez souvent rencontré cette expression stéréotypée sans toujours reconnaître son origine qui est évidemment orphique, comme le laisse supposer ici tout le contexte, cf. *Théol. plat.* I 3, p. 14.6 et n. 3 (p. 135 des *Notes complémentaires*) ; 11, p. 55.5 ; 20, p. 95.23 ; II 6, p. 42.9 et n. 4 (p. 103 des *Notes complémentaires*) ; 7, p. 50.2 ; *In Alc.*, p. 319.17 et n. 6 (p. 450 des *Notes complémentaires* par A.-Ph. Segonds) ; et Damascius, *Traité des Premiers principes*, t. III, p. 131.12 Westerink-Combès, et n. 1 (p. 217 des *Notes complémentaires*). Le présent passage de la *Théol. plat.* est cité par Kern au fr. 195.

5. « Les bouches de la terre » (τοὺς τῆς γῆς μυχούς) : expression convenue pour désigner les enfers, cf. Eschyle, *Pr.* 433, Euripide, *Tr.* 952, etc. Cet emploi du mot μυχοί remonte à Phérécyde de Syros, cf. H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, p. 117-121, qui cite Porphyre, *De antro nympharum*, 31 = fr. 88 de Phérécyde : τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος.

6. On est obligé de traduire ici νεκρός par « comme mort », car est mort ce qui a perdu son âme, tandis qu'ici il s'agit des êtres qui ne sont pas encore pourvus d'une âme.

*Page 51.*

1. Pour Poséidon, centre intermédiaire qui possède la causalité vivifiante, cf. *supra*, chap. 10, p. 46.4, et *In Crat.* § CL, p. 85.18-23, *In Remp.* I, p. 142.24-27 et II, p. 156.9-14.

2. Dans le domaine de Pluton, les justes sont remplis de biens intellectifs et ne sont retenus auprès de lui que *par le désir de la vertu*, *Crat.* 404 A 3, cf. *In Remp.* II, p. 184.30-185.18.

3. Nous avons supposé qu'il manquait un verbe dans cette proposition, et nous avons proposé de suppléer « fait exister », mais peut-être suffirait-il de sous-entendre le verbe précédent ἐπιλάμπει, pourtant pas très idiomatique dans ce second membre de phrase. — Le mot συνυφαίνουσα fait allusion au motif orphique de Corè tisseuse, cf. *Orph. Fr.*, fr. 192, 193, 196.

4. La doctrine proclienne des συνθήματα, ces marques ou symboles qui sont semés dans les âmes et dans la nature par les dieux, se rencontre pour la première fois dans *Théol. plat.* II 8, p. 56.16-19 et n. 5 (p. 114 des *Notes complémentaires*). L'origine de cette doctrine doit être cherchée dans les *Oracles Chaldaïques*, cf. Lewy, p. 190-196 et 470-471. Voir aussi *Théol. plat.* IV 8, p. 26.20-27.1 et n. 7 (p. 131 des *Notes complémentaires*) et 9, p. 30.12-17 et n. 2 (p. 135 des *Notes complémentaires*) où Proclus enseigne que c'est au sommet de son ascension vers les dieux intelligibles-intellectifs que l'âme découvre les συνθήματα. Naturellement, à partir de Jamblique, les philosophes néoplatoniciens ont mis en œuvre cette doctrine dans la pratique de la théurgie, la *télestique*, cf. E. R. Dodds, « Theurgy and its relationship to Neoplatonism », *Journal of Roman Studies* 37, 1947, 62-65, reproduit dans *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles 1951, p. 291-295 (tr. fr., Paris 1965, p. 278-282).

5. Il est très significatif que Proclus, pour traiter de la triade en général, soit parti des « symboles » qu'il trouve dans les *Oracles Chaldaïques* et retrouve nominalement chez Platon, tandis que pour étudier cette triade dans le détail de sa division, il ne pourra le faire qu'en s'appuyant sur des « indications » données par Platon. Preuve qu'il va construire, à partir de maintenant, une doctrine pour laquelle il n'a que peu ou pas de source véritable dans les dialogues de Platon.

6. Les fragments des *Rhapsodies Orphiques* qui soutiennent ces nominations sont tous tirés de Proclus : *Orph. Fr.*, fr. 187 = *In Crat.* § CLXXIX, p. 106.10-24, fr. 188 = *In Crat.* § CLXXIX, p. 106.25-107.6, § CLXXI, p. 94.24-29, § CLXXIX, p. 105.18-106.4, cf. *In Tim.* III, p. 131.18-132.4. Les passages cités de Proclus prouvent que chez les « Théologiens », c'est-à-dire dans les poèmes orphiques, on ne lisait ni l'adjectif Κορικῇ (appartenant à Corè), ni l'adjectif κορικῇ (vierge), mais seulement le mot ou l'idée de *corè*, une jeune fille ou une vierge. Malgré cela, nous avons écrit Κορικῇ avec une majuscule, parce que c'est ce que Proclus vise à suggérer : trois déesses portant le même nom de Corè. Sur l'adjectif Κορικῇ, voir *supra*, p. 49, n. 1 (p. 149 des *Notes complémentaires*).

7. Noter le parallélisme entre les Théologiens de la Théologie hellénique et les Barbares, qui désignent les Théurges syriens ; même opposition déjà en *Théol. plat.* V 10, p. 33.21-23 et dans l'*In Tim.* III, p.

249.12-23. En *Théol. plat.* V 27, p. 99.16-17, l'expression « les traditions de nos ancêtres » s'oppose implicitement à la théologie des Barbares, cf. n. 3 (p. 197 des *Notes complémentaires*). C'est toujours le thème de l'accord des théologies. Pour la référence à la théologie barbare, qui est celle des *Oracles Chaldaïques* et des théurges, cf. Lewy, p. 95 et n. 119.

8. D'après les fragments 51 et 52 des *Oracles Chaldaïques*, du flanc droit d'Hécate jaillit l'âme primordiale, tandis que de son flanc gauche sort la source de la Vertu. Proclus commente le fragment 51 dans l'*In Remp.* II, p. 201.10-202.2. Les fragments 51 et 52 sont paraphrasés par Psellus, *Philosophica minora* II, Opusc. 40, p. 149.19-22 O'Meara. Voir aussi *In Crat.* § CLXXI, p. 94.29-95.4.

*Page 52.*

1. Dans le passage du *Cratyle* 407 B 5-C 2, la tradition manuscrite se partage en deux, puisque les familles β et δ attestent la leçon : ἡ θεονόη, tandis que le manuscrit T donne ηθονόη (sic). Proclus lui-même a hésité entre les deux leçons : ici, *Èthonoè*, tandis que dans l'*In Tim.* I, p. 160.13-14, il donne θεονόην comme étymologie d'Athéna, la seule qui convienne vraiment. Voici maintenant le texte de Platon dans *Crat.* 407 B 5-C 2 : « [Athéna] *conçoit* mieux que les autres les choses divines (ta *théïa noousa*) et reçoit le nom de *Théonoè*. Rien n'empêche cependant que ce soit l'intelligence naturelle (hè en tô *èthei noèsis*), identifiée par lui [*scil.* l'auteur des noms] avec cette déesse, qu'il ait voulu nommer *Èthéonoè* ; mais on a modifié le nom qu'on croyait embellir et on en a fait *Athènaa* ». — Sur la doctrine des noms divins en général, voir *Théol. plat.* I 29, p. 123.17-124.12.

3. Même parallèle entre les appellations d'Athéna par les Théologiens et Platon dans l'*In Crat.* § CLXXXV, p. 111.26-112.5. Athéna étant la déesse poliade d'Athènes, il est normal que Proclus lui donne le titre de « Notre Souveraine », ici comme aussi plus haut, *Théol. plat.* V 35, p. 128.12-13 et dans l'*In Crat.* § LIII, p. 21.24, πότνια, dans l'*Hymne* VII 5, κυρία, chez Marinus, *Proclus*, chap. 30. Proclus ne fait d'ailleurs que suivre Platon, *Lois* VII 796 B 6, cf. *In Remp.* II, p. 270.1-4. Pour la dévotion particulière de Proclus à Athéna, voir A. J. Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », dans *Mélanges André Piganiol*, Paris 1966, p. 1581-1590, en particulier p. 1584 et 1588, reproduit dans *Études de Philosophie grecque*, Paris 1971, p. 578 et 582. L'épithète δέσποινα est traditionnelle, cf. p. ex. Aelius Aristide, *Or.* XXXVII, p. 304.1, *Or.* L, p. 428.2-3 Keil, où il s'agit de l'Athéna honorée à Pergame, et n'est pas réservée à Athéna, cf. Kern, dans P. W., s.v. *Despoina*. Voir aussi *infra*, p. 97, n. 7 (p. 177 des *Notes complémentaires*).

4. Proclus commente longuement ce passage du *Timée* dans l'*In Tim.* I, p. 165.30-169.21.

*Page 53.*

2. Cf. Aristote, *Eth. Eud.* I 5, 1216 b 6 : ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι [scil. Plato] πάσας τὰς ἀρετάς, où Aristote discute la thèse socratique selon laquelle la vertu est un savoir, exposée notamment par Platon dans le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Ménon*, cf. M. Woods, *Aristotle, Eudemian Ethics*, Books I, II and VIII, Oxford 1992, p. 55-56. Proclus précise : αἱ πρώτισται τῶν ἀρετῶν, parce qu'il s'agit des vertus contemplatives. La question de la hiérarchie des vertus est un thème néoplatonicien inauguré par Plotin, I 2 (19), et poursuivi par Porphyre, *Sentence* 32, Proclus, *In Tim.* II, p. 111.4-13, Marinus et tous leurs successeurs jusqu'à l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, p. 26.30-32 et n. 221 (p. 76 des *Notes complémentaires*) dans l'édition de L. G. Westerink, J. Trouillard, A.-Ph. Segonds (Paris 1990).

5. Le chef de cette triade est Hécate que les Barbares, que ce soient les Oracles ou les Théurges, appellent « effrayante et épouvantable », cf. Kroll, p. 31. Le Père des Places n'a pas relevé ce passage dans sa collection des *Oracles Chaldaïques*. L'adjectif δεινή se trouve chez Platon pour qualifier le nom de Perséphone, *Crat.* 404 C 8, il est possible que φοβερά ait été le mot employé par les *Oracles*. Voir en outre Lewy, p. 95 et n. 121. Sur la déesse Hécate, voir Sarah Iles Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldean Oracles and related Literature* (American classical Studies 21), Atlanta 1990.

*Page 54.*

1. Marinus, dans son *Proclus*, nous dit que Proclus « bénéficia d'apparitions lumineuses d'Hécate, face à face, comme il le relate lui-même quelque part dans un écrit particulier » (§ 28). Nous avons perdu cet écrit particulier traitant de la théologie d'Hécate, mais nous avons conservé un hymne de Proclus en l'honneur d'Hécate et de Janus, c'est l'*Hymne* où Hécate est saluée de la manière suivante : « Salut, Mère des dieux, aux noms multiples, aux beaux enfants, salut, Hécate, Gardienne des portes, à l'immense force », cf. H. D. Saffrey, *Proclus, Hymnes et prières*, Paris 1994, p. 44-45.

2. « Avec la Corè totale » (πρὸς τὴν ὅλην), c'est-à-dire la ζωογόνον θεόν, la déesse Hécate, cf. *infra*, ligne 8.

3. Cf. Proclus, *De Prov.* § 42, p. 152.15-18 : *Qui autem a deo traditi sermones* (τὰ δὲ θεοπαράδοτα λόγια) *fontem per se laudant omnis anime empyrias, id est empyrealis, etherealis, materialis, et hunc seiungunt ex tota zoogono thea* (ζωογόνῳ θεᾷ), et cf. Kroll, p. 28, n. 1.

4. Principe général, cf. *El. theol.* § 32 : Πᾶσα ἐπιστροφὴ δι'ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται, que Proclus a généralisé à partir du cas de l'âme, présenté dans le *Théétète* 176 B 1-3, où « la fuite de l'âme » qui est sa conversion, opère une ὁμοίωσις θεῷ, cf. Dodds, p. 219.

*Page 56.*

1. L'image vient de Platon, *Rép.* IV 435 A 1-2 : τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην. Voir aussi Thucydide II 57, 4 : ἤδη γὰρ ἐν ὄρεσιν ὕλη τριφθεῖσα ὑπ' ἀνέμων πρὸς αὑτὴν ἀπὸ ταὐτομάτου πῦρ καὶ φλόγα ἀπ' αὐτοῦ ἀνῆκεν. — L'expression τὸ τῆς ἀληθείας φῶς semble stéréotypée, cf. *Théol. plat.* I 1, p. 7.2 et 18 ; II 4, p. 33.7 ; III 1, p. 6.6-7 et n. 3 (p. 106 des *Notes complémentaires*) ; IV 16, p. 49.13, et *infra*, p. 59.25 ; *In Parm.* I, col. 617.3 ; IV, col. 903.22, 944.27-28 et 36 ; Damascius, *Traité des Premiers Principes*, t. I, p. 70.17 et p. 82.8, etc. L'explication en est donnée en *Théol. plat.* I 21, p. 100.14-15 : « La lumière qui, dans la *République*, procède du Bien et qui conjoint l'intellect à l'intelligible, Platon l'appelle *Vérité* », et cf. II 6, p. 40.4-6. Dans l'*In Tim.* I, p. 347.20-348.3, Proclus distingue trois degrés d'ἀλήθεια : le premier est la lumière qui procède du Bien pour purifier et unifier les intelligibles ; le deuxième est issu des intelligibles et illumine les classes intellectives ; le troisième appartient aux âmes et s'obtient par la science.

2. « La source des Idées » se tire sans difficulté des *Oracles Chaldaïques*, fr. 37.1-3 (= *In Parm.* III, col. 800.20-23) :

Νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ
παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἄπο πᾶσαι
ἐξέθορον

On remarquera que la conjecture de Schneck *ap.* Kroll, p. 76 : ἄπο πᾶσαι, adoptée par des Places avec raison, est confirmée par la traduction de Guillaume de Moerbeke, *In Parm.* I, p. 146.7 Steel : *a fonte autem uno* omnes *prodierunt*. Un passage de l'*Hypotypose* de Psellus (*Philosophica minora* II, p. 150.1-10 O'Meara = p. 199 [§§ 12-14] des Places) offre une ressemblance frappante avec le nôtre.

3. « En configurant chaque chose au moyen de formes et de proportions » rappelle la doctrine de *Tim.* 53 B 4-5 : (le démiurge) ταῦτα (les éléments du monde) διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς, où Proclus a remplacé les nombres par les proportions.

*Page 59.*

1. C'est l'identité entre le « simple » et le « vrai » postulée par Platon dans *Crat.* 405 C 2 (cf. *infra*, p. 60.23-24), qui devient le point de départ de l'argumentation de Proclus : Apollon est identique au Soleil, parce que l'un et l'autre représentent la vérité, cf. aussi *In Crat.* § CXXXVI, p. 78.23-25. D'autre part, l'analogie entre le Bien et Apollon s'appuie sur l'étymologie d'Apollon à partir de ἁπλοῦν (*Crat.* 405 C 4-5), pris comme un synonyme de l'Un, cf. *In Crat.* § CLXXIV, p. 96.26-97.1, où Proclus suit une étymologie plus répandue, qui dérive Ἀπόλλων de ἀ + πολύς, cf. Plutarque, *De Iside et Osiride* 75, 381 F, Plotin, V 5 (32), 6.27-28 et

*Anon. Prol.*, 1. 52-53, avec les notes 15 et 16 (p. 47 des *Notes complémentaires*), etc.

3. Il ne s'agit pas de l'ordre intellectif au sens propre, mais du caractère intellectif du dieu assimilateur Apollon, cf. *In Crat.* § CLXXIV, p. 99.27-100.2.

4. Sur l'équivalence du Soleil avec le dieu Apollon chez les poètes, voir P. W., Bd. VIII, col. 75.52-76.35, s.v. Helios (Jessen), qui cite Euripide, *Phaëthon*, fr. 781,11 Nauck, Callimaque, *Hecala*, fr. 302 Pfeiffer et Bergk, PLG. III, 659, voir aussi U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. II, Berlin 1932, p. 135, 417 et 500-501, et Id., *Kleine Schriften* I, Berlin 1935, p. 120 et n. 1. Avec le temps, Apollon étant devenu plus célèbre que le dieu Soleil, le culte du Soleil a progressivement disparu au profit de celui d'Apollon dans la religion grecque. Sur l'interprétation allégorique d'Apollon chez Proclus, cf. R. Lamberton, *Homer the Theologian*, p. 218-220.

*Page 60.*

1. Les noms divins sont des images des dieux ou même des statues divines, doctrine platonicienne commune chez Proclus et reprise telle quelle par le Pseudo-Denys, cf. H. D. Saffrey, « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », *Rev. des Sciences phil. et théol.* 63, 1979, 3-16, en particulier 6-10, reproduit dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, p. 235-248, où sont rassemblés des textes tirés de Proclus, Syrianus, Hiéroclès et Damascius, relatifs à cette doctrine. Pour Proclus, cf. *Théol. plat.* I 29, p. 124.21-125.2, et II 6, p. 42.20-21 et n. 6 (p. 103 des *Notes complémentaires*).

2. C'est une notion commune pour les Grecs que « simple » = « vrai », voir par exemple Euripide, *Phéniciennes* 469 :

ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,
κοὐ ποικίλων δεῖ τἄνδιχ' ἑρμηνευμάτων.

Le premier vers est cité par Ammonius, *In Isag.*, p. 49.14 Busse, et les textes qui en dépendent (Élias, *In Isag.*, p. 54.6 Busse ; David, *In Isag.*, p. 126.13 Busse ; Ps. Élias, *In Isag.*, p. 30.36 Westerink) et les deux vers, par Philopon, *De aeternitate mundi*, VI 1, p. 125. 20-21, sur la base de cette interprétation. Sur l'étymologie de Apollon par ἁπλοῦν, voir *supra*, p. 59, n. 1 (p. 154 des *Notes complémentaires*).

3. La traduction du mot ἀπόλυσις fait difficulté. Plus haut, à la ligne 24, il est pris dans son sens habituel de « délivrance » ; ici nous avons traduit *ad sensum* par « libération ». Il est évident que « libérer les flèches » est équivalent à « envoyer des flèches ». C'est pour respecter l'étymologie que Proclus emploie le mot ἀπόλυσις en deux sens assez différents à quelques lignes de distance. — Les flèches d'Apollon évoquent l'épisode de la peste dans l'*Iliade* : sur l'interprétation allégorique de cet épisode, voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 130-132 et 191-200.

*Page 62.*

1. Nous avons traduit par « met un terme » le verbe συγκλείει qui est probablement d'origine chaldaïque, comme κατακλείει (*Or. Chald.*, fr. 5.2) ou le simple κλείει (*Or. Chald.*, fr. 3.2), souvent employé par Proclus pour désigner le troisième et dernier degré d'une triade qui ferme cette triade.

2. La correspondance des propriétés du Soleil et de celles d'Apollon est parfaite : Apollon révèle la vérité (p. 61.6-7), le Soleil remplit tout de la vérité totale (p. 61.14-20) ; Apollon fait disparaître le désordre (p. 61.7-9) et rend le monde harmonieux (p. 61.9-11), le Soleil met en ordre le sensible par son harmonieuse providence (p. 61.22-24) et en anéantissant le désordre (p. 61.26-28) ; Apollon exerce son action purificatrice (p. 61.11-13), le Soleil fait briller la mesure parfaite de la vie bienheureuse (p. 62.1-8). — Pour l'expression « le Roi Apollon », cf. *In Crat.* § CLXXVI, p. 102.10, et comparer le titre du discours de l'empereur Julien : *Sur Hélios Roi*, et *supra* II 4, p. 32.7 et n. 2 (p. 95 des *Notes complémentaires*). Pour la théologie solaire dans l'Antiquité tardive, voir le célèbre mémoire de Franz Cumont, « Théologie solaire du paganisme romain », *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, XII, Paris 1909, p. 447-471, et maintenant W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* (Religions in the Graeco-Roman World 125), Leiden 1995.

3. On retrouve ici la doctrine exposée en *Théol. plat.* II 7 sur l'analogie du Soleil et du Bien.

4. Que le monde sensible soit un monde engendré, cela a déjà été dit *supra*, chap. 1, p. 6.24-25 et n. 7 (p. 124 des *Notes complémentaires*).

5. Cette qualification de « surnaturelle » pour la procession du Soleil à partir du démiurge, rappelle ce qui est dit en *Théol. plat.* II 7, p. 45.9-13 : « Le Soleil, qui est le sommet des êtres encosmiques et qui procède des abîmes éthérés, transmet aux choses visibles une perfection *surnaturelle* et les rend, elles aussi, semblables autant qu'il est possible aux mondes supracélestes », et voir la n. 2 (p. 106 des *Notes complémentaires*) où nous avons commenté le mot ὑπερφυής. — Quant à la double procession à partir du démiurge, cf. *In Tim.* III, p. 53.6-13 : « La démiurgie est double, comme nous l'avons souvent rappelé (cf. *ibid.* I, p. 336.10) : l'une est invisible, unique, simple, hypercosmique, totalitaire, l'autre est visible, pluralisée, multiforme, divisée dans le monde, et elle présente deux sortes d'opérations : les unes sont primordiales, immobiles, intellectives, les autres sont secondaires, impliquent dans leur procession du mouvement, mènent leur ronde en relation avec l'Intellect ; la première sorte est transcendante aux effets produits, la seconde leur est coordonnée ».

*Page 63.*

1. Le « sanctuaire » désigne la partie secrète et inaccessible d'un temple ; ce mot est employé ici dans un sens métaphorique pour signifier l'intériorité d'un principe, dans le cas présent du soleil, cf. *Théol. plat.* II 10, p. 65.12-13 et n. 11 (p. 124 des *Notes complémentaires*) et IV 12, p. 40.5 et n. 1 (p. 143-144 des *Notes complémentaires*). Pour la comparaison plus générale que Proclus établit, à la suite de Plotin, entre les diverses parties d'un temple et les degrés de saisie du divin, cf. *Théol. plat.* IV 6, p. 23.7-8 et n. 2 (p. 129 des *Notes complémentaires*). Signalons aussi l'expression de l'*In Tim.* II, p. 92.8-9, ἐν τῷ ἀδύτῳ κατὰ τὴν θεοθρέμμονα σιγήν, où Proclus double l'image du sanctuaire par celle du silence « dont se nourissent les dieux » des *Oracles Chaldaïques*. Cette métaphore ne doit pas être confondue avec celle attestée par *Orph. Fr.*, fr. 104, qui désigne « une classe de dieux cachée et non encore révélée », *In Tim.* III, p. 169.19-21.

2. Dans l'*In Tim.* III, p. 82.14-23, au moment où Proclus commente le passage du *Timée* disant que c'est le démiurge qui allume la lumière du soleil, il développe la même doctrine que celle qu'il expose ici. Tout le contexte exprime superbement la supériorité éminente du Soleil, *ibid.*, p. 80.31-83.17. Dans le discours *Sur Hélios Roi*, 135 A, l'empereur Julien dit que l'action du soleil « efface (ὑπείκει) tout le chœur des astres ». Que le mouvement des astres soit assimilé à un chœur de danse, est banal, cf. Euripide, *Électre* 467, *Tim.* 40 C 2 (avec le commentaire dans *In Tim.* III, p. 146.1-7 et 149. 24-28), *Epin.* 982 E 4-7, Proclus, *Hymne* I, 8-10 : « Les planètes qui se sont ceintes de tes feux toujours florissants, sans cesse, par leurs danses perpétuelles et infatigables, envoient aux êtres terrestres des éclats vivifiants », etc. La lumière du soleil rend le monde visible qu'elle touche apparenté au soleil (ἡλιοειδής), cf. *Théol. plat.* I 22, p. 102.4 ; II 4, p. 33.13 et 34.8 ; 7, p. 44.11 ; III 4, p. 16.24, etc.

3. On a corrigé ἔτι des manuscrits en ἔστι parce que ce qui suit n'est pas un argument supplémentaire qui s'ajouterait aux précédents, mais plutôt une conclusion, et parce que, bien que l'on puisse sous-entendre ce verbe à la fin de la proposition, le sens resterait peu clair.

4. La cause primordiale de la lumière et la dyade démiurgique sont analogues au Limitant et à l'Illimité qui se retrouvent à tous les degrés des classes divines, comme cela est dit dans l'*In Tim.* I, p. 226.7-14 : « Limitant et Illimité s'étendent, à partir des dieux, à travers tout le champ de ce qui, de quelque manière que ce soit, est être : on les trouve en effet et chez les Intelligibles selon que les Intelligibles sont cause de permanence et de génération, et chez les Intellectifs selon que les Dieux Intellectifs comportent le principe du père et celui de la mère, et chez les Hypercosmiques selon la monade démiurgique et la dyade vivifiante, et pour finir selon les puissances créatives et fécondes ». Nous retrouverons la dyade démiurgique *infra*, p. 64.10-11 et p. 71.19.

*Page 64.*

1. Les « théosophes » sont les théurges, cf. *In Crat.* § CLXXVI, p. 101.27-29 : ἃς (les puissances démiurgiques) δὴ θεουργῶν παῖδες χεῖρας ἀποκαλοῦσιν, ἐπεὶ καὶ <ἡ> τῆς ἁρμονίας ἐνέργεια τῆς τῶν χειρῶν ἐξῆπται κινήσεως, où la même doctrine est explicitement attribuée aux théurges. Voir aussi Lewy, p. 444, § f, qui affirme que l'appellation de « théosophe » a été introduite par Porphyre dans le vocabulaire néoplatonicien, cf. *De abst.* II, 35 § 1 et la notice de Bouffartigue, dans son édition, Paris 1979, p. 42-43. Le mot θεόσοφοι est évidemment un équivalent de l'expression οἱ τὰ θεῖα σοφοί, déjà rencontrée en *Théol. plat.* V 36, p. 131.17 et 38, p. 139.24.

2. Même justification du double mouvement circulaire du ciel dans l'*In Tim.* III, p. 79.20-80.4. Il n'est pas étonnant de constater qu'il y a une opposition dans le ciel, puisque déjà nous observons cette opposition dans les genres de l'être, et même dans les principes suprêmes des dieux, c'est-à-dire dans le Limitant et l'Illimité.

3. Le texte du manuscrit pour cette dernière partie de la phrase est évidemment corrompu. Il manque au moins un complément direct au verbe ὑπέστησεν, et d'après le contexte ce complément ne peut être qu'un mot désignant les mouvements des astres comme τὰς φοράς ou τὰς κινήσεις. Il manque aussi le sujet du verbe qui doit être la monade démiurgique, peut-être sous-entendue. Les mots τὴν δημιουργικὴν δυάδα ne peuvent pas être construits et laissent penser qu'il y a une lacune beaucoup plus longue. L'exégèse détaillée du passage du *Timée*, 36 C 5-7, où Platon présente le démiurge comme faisant tourner le cycle du Même vers la droite et celui de l'Autre vers la gauche, est donnée par Proclus dans l'*In Tim.* II, p. 258.1-262.15.

4. Même remarque dans l'*In Remp.* II, p. 244.30-245.2 : « Il est évident que Lachésis est la plus vénérable de toutes (πρεσβυτάτη πασῶν), et c'est ainsi qu'elle meut de chacune des deux mains, comme mouvant la révolution du fuseau vers la droite et vers la gauche ».

5. Pour les « mains » d'Hécate, cf. Lewy, p. 92, et n. 106. Proclus explique le rôle que jouent les « mains » des Parques et celles des dieux en général dans l'*In Remp.* II, p. 252.14-29.

6. « Les exégètes des réalités divines » sont évidemment encore les théurges, cf. *In Tim.* III, p. 82.4-14, où les « fruits immaculés » de notre texte sont appelés des « fruits de feu », expression venant des *Oracles Chaldaïques*, fr. 130.4, cité dans l'*In Tim.* III, p. 266.21-23 (cf. Lewy, p. 197 et p. 200, n. 98). Cette désignation des théurges n'est pas relevée par Lewy dans son *Excursus* I.

*Page 65.*

2. Proclus a plusieurs fois remarqué que Platon, dans ce traité, ne nous fournit que des « points de départ » pour la recherche, cf. dans la

table des chapitres, l'énoncé du chap. 11, *supra*, p. 2.16 et au début du chap. 12, *supra*, p. 56.3. Cela montre combien la théologie proclienne de ces dieux hypercosmiques est une construction spéculative. Déjà en *Théol. plat.* III 15, p. 52.13-14 ; IV 1, p. 10.19 et n. 8 (p. 122 des *Notes complémentaires*) et V cap., p. 4.24, on trouve la même remarque. Comme on le sait, le mot ἀφορμαί, « points de départ », figure dans le titre des *Sententiae* de Porphyre : *Points de départ vers les Intelligibles*.

3. Allusion évidente à la loi du silence que l'on devait observer au sujet des mystères et de leurs rites, cf. G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (RGVV XX 2), Giessen 1926 ; RAC. I, col. 667-671, s.v. Arkandisziplin [O. Perler], et Walter Burkert, *Homo Necans*, RGVV XXXII, Berlin 1972, p. 274-283 et aussi *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.) 1987, p. 7-11 (tr. fr. : *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris 1992, p. 18-22). Voir par exemple, Firmicus Maternus, *Mathesis* VII 1, 1 : « Quand, à des hommes tout inconnus de lui, Orphée communiquait les rites des mystères, il n'exigeait, dès le seuil, de ceux qu'il initiait, rien d'autre que l'obligation de jurer, sous la garantie redoutable des dieux eux-mêmes, de ne point livrer à des oreilles profanes les prescriptions religieuses qu'il avait inventées et rassemblées en un corps de doctrines. Les Platoniciens, eux aussi, défendent que l'on confie jamais à des auditeurs non instruits les saints propos échangés dans les disputes secrètes de l'École. En effet toutes ces disciplines vont à l'échec quand on les fait connaître à des esprits criminels et incorrigibles. Pythagore de son côté et notre maître Porphyre estiment que notre âme doit se maintenir consacrée en gardant un scrupuleux silence » (trad. Festugière, dans *Trois dévots païens* I, *Firmicus Maternus*, Paris 1944, p. 25). Voir aussi les réserves exprimées par l'empereur Julien au début de son discours *Sur la Mère des Dieux*, *Or.* VIII [V] 158 D et par Proclus, *Théol. plat.* II 9, p. 58.23-24 et n. 4 (p. 115-116 des *Notes complémentaires*). Voir aussi L. Brisson, « Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien », dans *Le secret*, Lyon 1987, p. 87-101, reproduit dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Étude II.

4. Il s'agit, dans les *Lois* VII 790 C 5-E 4, d'expliquer comment on délivre les tout jeunes enfants des frayeurs : « Il est avantageux pour tous les enfants d'être, dans leur tout jeune âge, dorlotés et bercés, corps et âme, autant que possible pendant toute la durée de la nuit et du jour, et de vivre, si c'était possible, comme s'ils étaient toujours en mer...Il faut se former un jugement d'après les indices aussi que voici : l'expérience a fait comprendre la chose et l'a fait reconnaître comme utile tant aux nourrices des bébés qu'aux femmes qui procurent des moyens de guérison dans le cas des guérisons dues aux Corybantes ; de fait, quand en quelque manière les mères veulent endormir ceux des bébés qui résistent au sommeil, elles ne leur donnent pas du calme mais tout au contraire du mouvement en les berçant continuellement dans leurs bras, et non pas du silence mais une sorte de chanson, et c'est tout comme si elles enchantaient leurs bébés par un air de flute, de même que la femme

qui par un air de flute enchante les bacchants en délire, quand elles usent de ce fameux traitement du mouvement, traitement qui est ensemble danse et musique » (trad. Festugière). Les « guérisons dues aux Corybantes » sont des sortes de thérapies psychosomatiques, cf. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 19 (tr. fr., p. 29).

5. Autre allusion aux rites des Corybantes dans Aristophane, *Guèpes* 119, et voir Ivan M. Linforth, « The Corybantic Rites in Plato », *University of California Publications in Classical Philology* 13, 1946, 121-162 (sur l'*Euthydème*, p. 123-125, et p. 155-156 sur le déroulement du rite et la θρόνωσις, connue aussi de Dion Chrysostome, *Or.* XII, 33, vol. I, p. 163.26-27 v. Arnim), et E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 77-80 et n. 90, p. 96 (tr. fr., p. 84-86 et n. 90, p. 100) : « Nous pouvons supposer que le rite corybantique est un rejeton du culte de Cybèle, rejeton qui, ayant assumé le rôle guérisseur de la déesse, parvint peu à peu à avoir une existence indépendante ». Voir maintenant Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 89-90, p. 98 et n. 43 (tr. fr., p. 81-82, p. 89 et n. 43). Jamblique, *De myst.* III 9, p. 121.9-10, attribue déjà aux Corybantes une φρουρητικὴ δύναμις καὶ ἐπιτελεστική.

*Page 66.*

1. C'est ce que Proclus a établi dans *Théol. plat.* V 3, p. 16.24-17.7, et au chap. 35. Voir aussi *In Tim.* I, p. 317.11-16, où cette théorie est mentionnée.

2. La classe des Corybantes « marche devant Corè » προβαίνουσα τῇ Κόρῃ, mots qui constituent une étymologie du nom Corybante, que Proclus n'a pas trouvée dans le *Cratyle*, donc qu'il a inventée lui-même ou qu'il a empruntée à la théologie d'Orphée, comme semble le dire notre texte. En effet, il semble que l'expression ἡ θεολογία aux lignes 6-7 désigne la théologie d'Orphée, c'est ainsi en tout cas que l'a compris Kern qui a fait entrer cette citation de Proclus dans le recueil des *Orphica*, fr. 191. Dans *Théol. plat.* I 5, p. 25.25, Proclus dit que « toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée ».

*Page 67.*

1. Sur la perfection du nombre 3, en tant qu'il embrasse commencement, milieu et fin, cf. Aristote, *De caelo* I 1, 268 a 10-13, qui attribue cette doctrine aux Pythagoriciens, et les Pythagoriciens dépendaient de sources purement religieuses, probablement orphiques, selon lesquelles Zeus est commencement, milieu et fin, cf. *Lois* IV 715 E 8, *Orph. Fr.*, fr. 21, et W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 467, n. 6. Cette doctrine est devenue traditionnelle, puisque nous la retrou-

vons dans Jamblique, *Theol. Arithm.*, p. 17.4-5 de Falco, qui cite Anatolius, etc. Dans l'*In Parm.* VI, col. 1113.33-1116.20, Proclus énonce l'aporie suivante : pourquoi Platon a-t-il attribué la triade « commencement, milieu, fin » à dieu dans les *Lois*, IV 715 E 7-716 A 1, tandis qu'il l'a niée de l'Un dans le *Parménide*, 137 D 4-6 ? Proclus développe la solution de Syrianus qui dit que cette triade est niée de l'Un dans son rapport à soi-même et lui est attribuée dans son rapport à ses produits.

2. Autre manière de formuler un principe fondamental de la théologie de Platon, cf. *Théol. plat.* I 15, p. 76.10-18 et n. 2 (p. 149 des *Notes complémentaires*, où il faut ajouter la référence à *El. theol.* § 122, ainsi qu'à *In Alc.*, p. 118.5-14 et n. 6 de l'éd. par A.-Ph. Segonds, p. 189-190 des *Notes complémentaires*) : « Ce qu'il y a de plus remarquable dans la théologie de Platon est de ne pas faire se détourner vers les êtres de second rang la transcendante existence des dieux pour expliquer le soin qu'ils prennent des êtres inférieurs, et corrélativement de ne pas diminuer la présence de leur providence universelle pour garder hors d'atteinte leur sublimité au-dessus de l'univers, mais de leur attribuer une existence qui, tout en étant séparée et sans mélange avec tout le degré inférieur de l'être, ne s'en étend pas moins à tous les êtres pour prendre soin et mettre en ordre les productions des dieux ».

*Page 68.*

1. Rappel de ce qui a été dit *supra*, chap. 1, p. 5.8-11 : « Nous voulons examiner successivement les multiples processions des mondes de dieux-chefs et ramener leur unique unification à la doctrine intellective du *Parménide* ». En effet, le *Parménide* enseignera la continuité (τὴν συνέχειαν) des mondes divins et leurs propriétés caractéristiques. On a déjà rencontré cette « loi de continuité » en *Théol. plat.* III 2, p. 6.21-24 et n. 10 (p. 107-108 des *Notes complémentaires*), et 4, p. 15.24-26 et n. 2 (p. 112 des *Notes complémentaires*).

2. Dans le grec les manuscrits donnent : τὰς κοινὰς δυνάμεις, qui ne convient pas pour le sens, comme le montre toute la suite (cf. ligne 16 et p. 69.5 et 70.2-3, et surtout, p. 70.21), il faudrait lire : τὰς ἰδίας ou οἰκείας δυνάμεις, ou mieux encore : τὰς ἰδιότητας. On ne s'explique pas cette faute et l'on a traduit *ad sensum*.

3. Proclus reprend ici ce qui a été dit en *Théol. plat.* V 39, p. 144.1-11 : « La multiplicité des causes se distingue ici, et les monades des dieux se révèlent toutes dans la procession démiurgique ; de fait, se révèlent successivement la classe paternelle du démiurge, la puissance féconde qui forme un couple avec lui, la monade immaculée qui est cause de la providence transcendante, la source qui divise les touts, autrement dit toutes les classes, pour ainsi dire, relatives au démiurge, par lesquelles il produit toutes choses, les conserve dans l'être et s'installe d'une manière stable en lui-même, en transcendant ses produits, et distingue son propre

royaume de l'empire unifié de son père (Cronos) ». Dans l'*In Parm.* II, col. 733.26-35, Proclus dit que c'est πρώτως et πηγαίως que le démiurge contient le couple semblable-dissemblable.

*Page 69.*

1. C'est Jamblique qui a nommé ces dieux hypercosmiques, dieux-chefs (ἡγεμονικοί), comme le mentionne Damascius, *In Parm.*, p. 200.16-17 Ruelle, et ce sont Syrianus et Proclus, dit-il encore, qui ont introduit le nom de dieux-assimilateurs, évidemment à cause de leur interprétation du *Parménide* qui leur fournissait, pour ces dieux, le symbole semblable-dissemblable. Cf. *supra*, p. 7, n. 3 (p. 125 des *Notes complémentaires*).

*Page 71.*

1. Le rapport du couple semblable-dissemblable au couple identique-différent est également discuté dans l'*In Parm.* II, col. 736.8-737.33, voir encore col. 742.6-9 et 749.6-20 ; III, col. 805.33-806.21 ; VII, col. 1193.24-1198.19.

2. Le dédoublement des causes préexistantes au degré des dieux intellectifs a été montré en *Théol. plat.* V 39, p. 143.18-144.1.

3. Sur la tétrade qui compose le Vivant-en-soi et qui se retrouve au degré inférieur du démiurge, cf. *In Tim.* III, p. 105.14-110.30.

*Page 72.*

1. Cette première partie du traité, celle concernant les dieux-chefs, s'achève donc sur cet éloge de la méthode apophatique en théologie, qui rappelle la fin de ce qui nous reste du *Commentaire sur le Parménide*.

2. Cette transition marque fortement le passage d'une partie à une autre dans ce livre VI. On vient d'achever avec le chapitre 14 ce que le *Parménide* avait à nous enseigner sur les dieux-chefs, c'est donc la fin de la partie qui concernait ces dieux-là. Le nouveau point de départ va nous faire entrer dans la théorie des dieux hypercosmiques-encosmiques, qui suivent les dieux hypercosmiques.

3. Il faut adopter la conjecture de Kroll, p. 18 et écrire μέχρι καὶ, et comparer le lieu parallèle, *infra*, p. 75. 12.

4. Le vers des *Oracles Chaldaïques*, fr. 23, auquel il est fait ici allusion, connu par Hermias, *In Phaedr.* II, p. 157. 19 (faussement considéré comme orphique par Couvreur) et par Didyme l'Aveugle, *De Trin.* II 27 (P.G. 39, 756 A), est le suivant :

ὄφρα τὰ πάντα τριὰς συνέχῃ κατὰ πάντα μετροῦσα,

« pour qu'une triade contienne toutes choses en les mesurant toutes ». Le verbe employé ici par Proclus : καταμετρεῖν, confirme que, dans l'oracle, les mots κατὰ et μετροῦσα forment une tmèse. Il a été dit que les mondes de dieux particuliers sont divisés en trois selon la mesure parfaite de la triade, cette affirmation provient également des *Oracles Chaldaïques*, fr. 22 : « Car c'est en trois que l'Intellect du Père a dit que toutes choses fussent divisées ; il n'avait même pas donné un signe de son vouloir que déjà toutes choses étaient divisées », ces vers sont cités dans l'*In Parm.* VI, col. 1090.25-1091.9, où il est dit explicitement que tous les mondes de dieux sont organisés par des triades. Toute cette doctrine est donc chaldaïque, cf. Lewy, p. 108.

5. Nous avons traduit l'expression τὴν νοερὰν διακόσμησιν par « l'ordre des dieux intellectifs » qui est plus général que les διάκοσμοι plus particuliers qui composent une διακόσμησις.

6. Résumé de ce qui a été démontré au sujet des dieux-chefs dans les chapitres 1 à 14.

7. Συγκλείουσιν est peut-être un mot des *Oracles Chaldaïques* (cf. fr. 3.2 et 5.2) ; nous l'avons déjà souvent rencontré : cf. *supra*, IV 3, p. 17. 8 et n. 1 (p. 125 des *Notes complémentaires*) ; 24, p. 70.23 et n. 6 ; 25, p. 74.6 et *supra*, p. 62.3, et *infra*, p. 75.25.

*Page 73.*

1. Annonce de ce qui devrait être démontré au sujet des dieux encosmiques, mais qui manque dans ce qui nous reste du traité. L'expression πολιτεία τοῦ κόσμου est assez fréquente chez Proclus, cf. *In Tim.* I, p. 129.6, p. 205.22, p. 413.2, Proclus emploie aussi des expressions équivalentes : ἡ οὐράνιος πολιτεία, *ibid.* I, p. 54.31, p. 57.19, p. 109.5, p. 112.13, ἡ ἐν τῷ παντὶ πολιτεία, *ibid.* I, p. 206.1-2, etc. Le thème de la *Cosmopolis* est stoïcien, comme l'a montré J. Bidez, *La cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, Bruxelles 1932, et M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991, p. 57-92. Mais, pour les Stoïciens, c'est le soleil qui est le principe organisateur de la cité du monde, tandis que pour Proclus, c'est l'intellect divin. La σωτηρία des dieux encosmiques et des démons est encore mentionnée dans l'*In Remp.* I, p. 125.23-126.3.

2. Annonce de ce qui va être démontré au sujet des dieux hypercosmiques-encosmiques dans les chapitres 15 à 24 de ce livre VI. Sur la nécessité d'un intermédiaire entre les degrés d'être, cf. *El. theol.* § 81. Mention de la hiérarchie complète des dieux inférieurs aux dieux séparés du monde dans l'*In Parm.* V, col. 1027.21-26.

3. Dans l'*In Tim.* III, p. 310.8-19, Proclus déclare explicitement que les « jeunes dieux » du *Timée* sont les dieux encosmiques.

4. Pour la construction ὑφιστάναι/ὑφεστάναι περί τινα, avec le sens de « faire venir/venir à l'existence en référence à..., ou en relation avec... », cf. *Théol. plat.* III 2, p. 9.2 ; 4, p. 14.14-15 ; 14, p. 49.15 ; 24, p. 84.6 ; IV

24, p. 72.5 ; *In Parm.* VI, col. 1067.23 (texte traduit *supra*, *Théol. plat.*, t. III, p. XXII).

*Page 74.*

2. Le centre intermédiaire des intelligibles est la deuxième triade intelligible, cf. *Théol. plat.* III 13, p. 48.6-10. « Le monde intelligible et secret » est la première triade intelligible (*Théol. plat.* III 17), « la triade du modèle » (*Théol. plat.* III 15) est la troisième, dans laquelle se manifeste la multiplicité des intelligibles. Le mot τὸ κέντρον est une sorte de nom qui désigne l'hénade particulière à chaque classe d'êtres, cf. *Théol. plat.* III 4, p. 14.14 et n. 3 (p. 112 des *Notes complémentaires*). Dans chaque ordre de dieux, le monde de dieux qui est au centre, assure le lien constitutif de cet ordre et lui donne sa propriété caractéristique, cf. *El. theol.* § 132 : Πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ τάξεις μεσότητι συνδέδενται.

3. La nécessité d'une classe mainteneuse des dieux intelligibles-intellectifs est établie en *Théol. plat.* IV 19.

4. Sur l'adjectif διαπορθμευτικόν formé sur le verbe διαπορθμεύειν, voir la note sur *Théol. plat.* I 28, p. 123.4. Comme on l'a noté en *Théol. plat.* IV 11, p. 38.7 et n. 3 (p. 142 des *Notes complémentaires*), le mot est platonicien, *Symp.* 202 E 3, et a été repris par les *Oracles Chaldaïques*, fr. 78, sous la forme διαπόρθμιον, cf. Lewy, p. 133, n. 254.

5. Sur l'inflexibilité de la providence divine, cf. *Théol. plat.* I 16, p. 77.7-80.12. C'est un attribut divin tiré des *Lois* et de la *République*.

6. L'aisance dans les opérations providentielles, τὸ εὔλυτον ἐν ταῖς προνοίαις, est une prérogative des dieux, cf. *In Alc.*, p. 127.15 : « Les embarras de la vie viennent aux âmes de la matière, tandis que l'aisance et le délié viennent de l'intellect et des dieux : car c'est là-bas qu'est *le vivre aisé*, chez les dieux », et *In Remp.* I, p. 82. 27-28 : les dieux ont une manière libre et aisée (εὔλυτον) de se rendre présents à toute chose. Chez le Pseudo-Denys, *Cael. Hier.* XV 3, P. G. 3, 332 D, la nudité des anges est un symbole de cette aisance (τὸ εὔλυτον) par lequel ils ressemblent à la simplicité divine. Cf. *infra*, p. 114, n. 1.

7. Dans son commentaire sur le *Parménide*, Proclus fait remarquer que, dans la première hypothèse, Platon n'a pas mentionné cette classe des dieux séparés du monde, mais qu'il a considéré les dieux encosmiques immédiatement après les dieux hypercosmiques, qu'il appelle aussi « assimilateurs » (voir le tableau résumant l'exégèse de la première hypothèse dans *Théol. plat.* I, *Introduction*, p. LXVIII). En effet, c'est seulement dans la deuxième hypothèse qu'il introduira la propriété « en contact, séparé », qui caractérise les dieux séparés du monde (voir le tableau, *ibid.*, p. LXIX). Toutefois, dans le commentaire sur la première hypothèse (*In Parm.* VII, col. 1201.25-31), Proclus attribue l'introduction de cette classe entre les dieux hypercosmiques et les dieux encosmiques aux « Théologiens » : Μετὰ τὴν ἀφομοιωτικὴν τάξιν τῶν θεῶν ὑπερ-

κόσμιον μόνως οὖσαν, τὴν ἀπόλυτον ἰδίως προσαγορευομένην οἱ Θεολόγοι τάττειν ἀξιοῦσιν, ἧς ἴδιόν ἐστιν, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, καὶ ἐξῃρῆσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πραγμάτων καὶ κοινωνεῖν αὐτοῖς καὶ προσεχῶς ἐπιβεβηκέναι τοῖς ἐγκοσμίοις θεοῖς. Cet énoncé de la propriété de ces dieux est présenté comme une citation des Théologiens, tirée probablement d'un commentaire sur les *Oracles* par les Théurges, puisque le mot ἀπόλυτος ne se rencontre pas dans les *Oracles Chaldaïques* eux-mêmes. La citation semble continuer avec les mots : διὸ τὴν μεσότητα κεκληρῶσθαι αὐτήν φασιν (*scil.* les Théologiens) τῶν τε ὑπερκοσμίων μόνως ὄντων καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν. Par conséquent, l'exposé de la doctrine proclienne concernant les dieux séparés du monde n'apparaissait, dans le *Commentaire sur le Parménide*, qu'à partir de l'exégèse de la deuxième hypothèse, et probablement Proclus la développait, comme ici, en suivant les textes du *Phèdre* et de la *République* qu'il étudiera plus loin. Sur les dieux séparés du monde, voir déjà *Théol. plat.* I 4, p. 18.3-5 et n. 2 (p. 137 des *Notes complémentaires*) et IV 5, p. 19.17-21 et n. 5 (p. 127 des *Notes complémentaires*).

*Page 75.*

1. Les caractères rassembleur, mainteneur et perfecteur, sont ceux des trois triades des dieux intelligibles-intellectifs, exposés dans le livre IV aux chapitres 16, 19-20 et 24, et explicitement énoncés au chapitre 19, p. 57.24-25 : « C'est pourquoi l'une des triades rassemble la multiplicité, l'autre la maintient dans l'être et la dernière la mène à la perfection » ; voir la n. 2 (p. 158 des *Notes complémentaires*). Ces noms de « rassembleur », « mainteneur » et « perfecteur », sont tirés des *Oracles Chaldaïques*. On le voit clairement dans un passage du *Traité des Premiers Principes* de Damascius, t. III, p. 117.4-118.18.

2. Le démiurge et père est évidemment Zeus, troisième degré de la première triade des intellectifs, son père Cronos en est le premier degré (cf. *Théol. plat.* V 13), et son grand-père, Ouranos, le ciel, est la deuxième triade des dieux intelligibles-intellectifs (cf. *Théol. plat.* IV 5). Ce qu'Ouranos fait dans les dieux intelligibles, Zeus le fait dans les dieux intellectifs : produire des triades de dieux.

*Page 77.*

1. Le principe général qui est ici appliqué, est énoncé en *El. theol.* § 141. Nous comprenons que l'opération coordonnée est une opération immanente aux êtres sensibles. La distinction entre « coordonné » et « incoordonné » est fréquente chez Proclus, voir *Théol. plat.* II 3, p. 30.7-9 et n. 1 (p. 93 des *Notes complémentaires*).

2. La double révolution de l'univers est introduite dans *Théol. plat.* V pour expliquer les degrés des dieux intellectifs, au sommet Cronos

(chap. 6), et au degré inférieur de la triade, Zeus (chap. 25). Ici cette distinction justifie les degrés hypercosmique et encosmique des dieux.

3. Texte parallèle, *In Tim.* II, p. 115.20-25 : « Partout ce qui est plus ancien est le symbole d'une vie plus intellective, plus universelle et plus monadique, ce qui est plus jeune, le symbole d'une vie qui se particularise, se porte en avant vers l'inférieur et se pluralise. Pour ces raisons aussi, parmi les déesses vivifiantes, on nomme l'une « plus ancienne », l'autre « plus jeune », et, parmi les démiurgies, on appelle l'une « antérieure », l'autre « postérieure ».

4. Les êtres qui sont chargés d'un poids qui les tire en arrière, sont ceux qui, insuffisamment purifiés, sont incapables de la vie contemplative et de l'ascension vers les intelligibles. Le mot ὀπισθοβαρής est employé par Plotin, VI 9 (9), 4.22, pour désigner le poids de la matière qui alourdit l'âme et l'empêche de s'élever, et voir la note de Westerink, sur Damascius, *In Phaed.* II § 110.1, qui rassemble les textes utilisant cette image plutôt banale, et qui (malgré Kroll, p. 60) ne croit pas que les *Oracles Chaldaïques* aient employé ce vocable pour la double raison que, d'une part, Plotin ne cite jamais les *Oracles Chaldaïques* et que, d'autre part, Proclus n'introduit jamais ses citations des *Oracles* par la formule vulgaire ὡς εἰπεῖν, comme on serait obligé de constater qu'il le fait dans l'*In Remp.* II, p.77.7-9 où Schoell et Kroll (p. 60, suivi par des Places, fr. 155) ont cru pouvoir reconstruire un vers des *Oracles Chaldaïques.* Autres emplois chez Proclus, *In Remp.* I, p. 119.17 ; II, p. 77.9, p. 150.13, p. 190.10 ; *In Crat.* § CX, p. 61.10. Voir encore Simplicius, *In Epicteti Ench.*, XIII 65, p. 256 Hadot.

*Page 78.*

1. Passage parallèle, *In Tim.* III, p. 71. 11-14 : « Quand on voit que la loi divine démiurgique assigne à chacun des êtres mortels ce qui lui est approprié et qu'elle dispose toutes choses en vue de la béatitude (πρὸς τὴν μακαριότητα) du Tout, que ne doit-on pas dire des dieux-chefs mêmes du Tout ? »

2. Les êtres encosmiques qui nous sont supérieurs sont évidemment les anges, les démons et les héros, cf. *In Tim.* III, p. 109.17-22, p. 165.3-167.31, etc. En *Théol. plat.* II 12, p. 72.4-9 et n. 1 (p. 135 des *Notes complémentaires*), on a vu que la division en anges, démons, héros, des êtres supérieurs qui suivent les dieux, remonte à Jamblique et même à Platon, *Apologie* 28 A 1 ; *Crat.* 397 D 9-10 ; *Rép.* IV 427 B 6-7 ; *Lois* IV 717 B 2-4, V 738 D 2, VII 801 E 2-3 et 818 C 1-2. C'est donc une division traditionnelle. Dans l'*In Tim.* III, p. 165.3-166.3 la nécessité de ces intermédiaires entre les classes divines et les âmes humaines est établie par le biais de l'argument suivant : puisqu'une complète séparation doit exister entre l'humain et le divin, il faut qu'il y ait une triade qui relie aux dieux les réalités humaines. Cette triade procède d'une manière analogue aux trois causes principielles, la race angélique correspond à l'intel-

ligible, la race démonique à la vie infinie, la race héroïque à l'intellect. Le degré angélique correspond donc aux dieux supracélestes, le démonique, aux dieux célestes, l'héroïque, aux dieux encosmiques. — Le verbe ἐνεξουσιάζειν, dans le vocabulaire philosophique, apparaît chez Jamblique, avec le sens de « avoir autorité sur », *De Myst.* II 3, p. 71.15 ; II 4, p. 76.11 ; III 17, p. 143.5-6, chez Proclus, *In Tim.* II, p. 105.18 (dans une citation de Jamblique), *In Parm.* III, col. 804.22, et *supra*, p. 11.23 et *infra*, p. 81.2, et chez Damascius, *In Phaed.* I § 23.2.

3. Timée ne dit pas cela en ces termes mêmes. mais Proclus le lui fait dire dans son commentaire du lemme *Tim.* 41 D 8-E 1, par exemple, cf. *In Tim.* III, p. 260.14-17 : « Le Démiurge fait présider telles âmes sur telles autres, il subordonne les genres plus partiels aux plus totaux, il assigne distributivement, par genres, les âmes multiples aux dieux qui président sur elles, et il met à leur tête, par troupes, des chefs différents pour chacune d'elles ». D'autre part, Proclus a expliqué dès le prologue au livre V de l'*In Tim.* que, pour que le Monde soit complet, il faut concevoir la race des démons qui remplit tout l'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Car chaque dieu marche en tête d'une cohorte d'anges, de démons et de héros, cf. *In Tim.* III, p. 165.3-167.31. Cette doctrine a déjà été rappelée dans ce livre VI, au chapitre 4, *supra*, p. 24.2-7. Quant au gouvernement des dieux séparés du monde sur les dieux encosmiques, il est énoncé au chapitre 2 de ce livre VI, *supra*, p. 11.21-30.

4. Le caractère assimilateur des dieux-chefs a été exposé en détail *supra*, aux chapitres 3 et 4 de ce livre VI. La communication de cette « assimilation » est ce qui caractérise l'action des dieux-chefs.

*Page 79.*

1. Tout le développement qui suit est difficile. On considère trois degrés de classes de dieux : 1° la classe des dieux intellectifs (p. 79.5-14), 2° la classe des dieux encosmiques (p. 79.14-19), 3° la classe intermédiaire entre ces deux, qui est la classe des dieux séparés du monde (p. 79.19-27). Dans le degré des dieux intellectifs, sont considérés les dieux intellectifs proprement dits et ceux qui ne sont que des réceptacles de l'illumination venue de ces dieux, selon la doctrine exposée dans *El. theol.* §§ 63-64. Les réceptacles de l'illumination sont les dieux assimilateurs ou, comme il est dit plus précisément ici, « ceux qui donnent la similitude à cette procession », selon la doctrine exposée plus haut aux chapitres 2 et 3, selon laquelle les dieux-chefs (premiers des dieux hypercosmiques) ont aussi le caractère intellectif si on les compare aux dieux encosmiques, et ils sont appelés « assimilateurs ». On peut donc dire que la propriété intellective définit l'être de ce degré de la hiérarchie divine.

2. Il s'agit de montrer que les dieux séparés du monde ont aussi une certaine part à la nature psychique. Cela vient d'être montré dans un

premier raisonnement de p. 79.5 à p. 79.27 ; voici maintenant un second raisonnement pour montrer la même chose.

*Page 80.*

1. Le démiurge, troisième dieu intellectif, fait venir à l'existence les âmes, tant universelles qu'individuelles, comme cela a été montré en *Théol. plat.* V 19, p. 70.6-71.15 ; 30, p. 109.1-113.12, et 32, p. 118.3-10, où Proclus montre que le cratère du *Timée* est le lieu de cette opération du démiurge en tant qu'il est créateur.

2. C'est à l'aide du cratère mentionné dans le *Timée* que les âmes viennent à l'existence, comme cela est dit en *Théol. plat.* V 30, p. 109.6-11 et n. 1 (p. 201 des *Notes complémentaires*).

3. Dans le livre V, Proclus a consacré tout le chapitre 23 à la doctrine platonicienne concernant Zeus, exposée dans le *Philèbe*. La présence causale ou fontanière dans le démiurge (Zeus) d'un intellect royal et d'une âme royale est rappelée dans l'*In Tim.* I, p. 406.27-32.

4. Les dieux hypercosmiques, c'est-à-dire les dieux-chefs, sont plus intellectifs que psychiques, les dieux séparés du monde, que nous étudions présentement, ont le caractère psychique bien visible, les dieux encosmiques l'auront complètement ; cette progression du psychique à travers les degrés des dieux hypercosmiques est explicitée dans la suite de ce paragraphe.

5. Au livre V, Proclus a montré en effet que Cronos, le sommet des intellectifs, est davantage intelligible, et que Zeus, le dernier de la triade intellective, est davantage intellect, *Théol. plat.* V 5, p. 21.11-22.2 et n. 1, p. 22 (p. 162 des *Notes complémentaires*).

6. Le cratère intellectif fait allusion au *Timée* 41 D 4, l'âme royale, au *Philèbe* 30 D 1-2.

*Page 81.*

1. Cette dernière phrase est précieuse puisqu'elle indique les principales caractéristiques des dieux encosmiques alors que nous avons perdu, s'il a existé, le traité qui les concernait dans la suite de la *Théologie platonicienne*.

2. Allusion à la composition de l'âme dans le *Timée*, 35 A 1-B 2 et voir le commentaire de Proclus, *In Tim.* II, p. 119.25-166.14.

*Page 82.*

1. Sur le double sens du verbe ἐποχεῖσθαι, cf. *Théol. plat.* I 20, p. 95.23 et n. 3 (p. 155 des *Notes complémentaires*), III 18, p. 63.24 et n. 5 (p. 135 des *Notes complémentaires*) et V 10, p. 35.8 et n. 3 (p. 167 des *Notes complémentaires*).

2. Ἐπιτροπεύειν, mot qui est très rare dans la langue de Proclus sauf dans l'*In Alc.* (p. 72.26, p. 75.4 et 12, p. 81.11, p. 199.19, où il s'agit toujours des démons), mais qui est fréquent chez Platon. Chez Plotin, IV 4 (28), 9.1, nous avons relevé : πάντα κοσμῶν... καὶ ἐπιτροπεύων (*scil.* Zeus), chez Syrianus, *In Met.*, p. 41.22 : οἱ κατ'οὐρανὸν τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύουσι, et chez Damascius, *In Phaed.* II § 101.5 : (τὸν δαίμονα) ἐπιτροπεύειν τὴν ἀεὶ τοιαύτην ζωήν.

3. Que les dieux-chefs appartiennent aux mondes de dieux particuliers a été dit plusieurs fois déjà, cf. *supra*, chap. 2, p. 10.29-11.2 et 11.13-15, p. 13.5-6 ; chap. 3, p. 19.24-25 ; chap. 15, p. 72.13-14.

4. Toutes ces nouvelles appellations divines viennent des *Oracles Chaldaïques* : « transmettrices », cf. *Or. Chald.*, fr. 78 ; « élévatrices », cf. *Or. Chald.*, fr. 190 ; « reliantes », cf. *Or. Chald.*, fr. 44.3. Pour l'appellation de « immaculées », l'origine est moins claire, les *Oracles* préférant le mot ἀμείλικτος à celui d'ἄχραντος employé par Proclus. Pour les divinités transmettrices, voir déjà *Théol. plat.* I 28, p. 123.4 et n. 1 ; *In Alc.*, p. 150.11-15 ; *In Crat.* § LXXI, p. 33.11-15 ; *In Parm.* VII, col. 1199.36, etc.

5. Ἄρδην ἀφανίζειν, locution fréquente chez Proclus, cf. *Théol. plat.* II 1, p. 4.11 et n. 5 (p. 78 des *Notes complémentaires*) où l'on ajoutera la référence à *In Tim.* I, p. 122.12.

*Page 83.*

1. Avec les opérations, nous arrivons au troisième terme de la triade, οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, qui permet d'examiner ces dieux, à savoir : οὐσία = chap. 16, δύναμις = chap. 17, p. 82.16-83.6, ἐνέργεια = chap. 17, p. 83.6-84.5. Il est vrai que les opérations sont « en accord avec les puissances », mais il est impossible d'établir une correspondance parfaite entre les deux, car nous avions six puissances, et voici maintenant neuf ou même dix opérations. D'autre part selon une seconde classification, Proclus énumère encore six opérations selon les degrés dans lesquels elles agissent : θεοί, νοῦς, ψυχαί, θεῖαι ψυχαί, τὰ κρείττονα, τὰ μερικά. — Sur la triade elle-même qui est d'origine aristotélicienne, voir la note de J. Combès et L. G. Westerink, dans Damascius, *Traité des Premiers Principes*, t. III, p. 148, n. 3 (p. 222 des *Notes complémentaires*).

2. Le « sans couleur », « sans figure », « sans contact », empruntés au *Phèdre* 247 C 6-7, caractérisent le lieu supracéleste dans la première triade des dieux intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 11-12.

3. Ἀγελάρχαι : « gardiens de troupeau », titre souvent donné aux dieux hypercosmiques séparés du monde par Proclus, cf. *In Tim.* I, p. 154.25, III, p. 265.8 ; *In Parm.* I, col. 686.24 ; *In Crat.* § LXXXI, p. 38.1-2 ; *In Remp.* II, p. 297.24, etc. Dans la littérature profane, on rencontre ce mot depuis Lucien et Plutarque. Ce même mot est employé dans la littérature chrétienne pour désigner le Christ, les anges et les évêques.

4. Sur ces démons qui ont rang de dieux, cf. *In Alc.*, p. 71.3-11 et 79.3-16 ; *In Parm.* I, col. 674.20-23 ; *In Remp.* II, p. 271.21-26 ; *Théol. plat.* I 26, p. 115.7-12 et n. 2 (p. 162 des *Notes complémentaires*). Dans l'*In Alc.*, p. 74.6-9, Proclus dit que, inversement, « Platon, dans le *Timée* (40 D 6-7), a nommé démons les dieux qui mettent en ordre directement le monde du devenir ».

5. Pour le « voyage vers l'intelligible », cf. Plotin, IV 8 (6), 1.36, expression qui reprend celle de Platon dans *Rép.* VII 517 B 4-5 : τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον, et voir *supra*, dans le chap. 16, p. 77.13-14 et *infra*, dans le chap. 21, p. 94.22.

*Page 84.*

1. Les seuls dialogues de Platon que Proclus va utiliser pour exposer la doctrine des dieux séparés du monde, sont le *Phèdre* (chap. 18 à 22) et la *République* (chap. 23), avant de passer au *Parménide* (chap. 24). Rappelons que Proclus avait composé un commentaire sur le *Phèdre*, qui est perdu, cf. *In Parm.* VI, col. 1128.36-37 : ὡς ἐνδείκνυμεν ἐξηγούμενοι τὸν Φαῖδρον. En *Théol. plat.* I 5, p. 25.11-14, Proclus nous a prévenu que l'on tire « du *Phèdre* toutes les classes de dieux intelligibles et intellectifs et les ordres de dieux séparés du monde, qui président immédiatement aux révolutions célestes ».

2. Ἐποπτεύων : évidemment une réminiscence de l'ἐποπτεύοντες de *Phaedr.* 250 C 4. On sait que, dans la *Théologie platonicienne*, le *Phèdre* est présenté comme un exemple du mode divinement inspiré de l'enseignement théologique, cf. *Théol. plat.* I 4, p. 17.15-20 et 17.25-18.12.

3. Dans le *Phèdre* 248 C 3, ce sont les âmes divines qui sont dites *accompagnatrices* d'un dieu, (ψυχὴ) θεῷ ξυνοπαδὸς γενομένη. Proclus transpose cette désignation aux âmes individuelles qui accompagnent leurs démons, comme les âmes divines accompagnent les dieux qui les dirigent. Les démons eux-mêmes, comme il est dit immédiatement après, sont les compagnons (ὀπαδοί) des dieux encosmiques. — L'armée triadique des dieux encosmiques dont il est question un peu plus bas est donc celle des dieux encosmiques, des démons et des âmes divines. La στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων est une expression du *Phèdre* 246 E 6. Hermias (*In Phaedr.* II, p. 141.5) dit que le mot « armée » implique l'image de la montée vers l'intelligible. Quant au « chœur des âmes individuelles », il fait sans doute allusion à l'εὐδαίμων χορός des âmes qui, à la suite de Zeus, contemplent la vision béatifiante (*Phèdre* 250 A 6).

*Page 85.*

1. Nous devons en conclure qu'il n'y avait rien sur la dodécade chez les Orphiques et dans les *Oracles Chaldaïques*. D'autre part, comme on l'a vu au livre V, le nombre des dieux intellectifs est sept (chap. 2), tandis

que le nombre des dieux intelligibles doit être neuf (trois triades), cf. *Théol. plat.* III 18 et *In Parm.* VI, col. 1090.23-1091.9. Naturellement, c'est dans le *Phèdre* 247 A 2 que « Platon a pensé que le nombre douze convient aux dieux séparés du monde ». Évidemment ce nombre n'est pas celui des dieux séparés du monde, qui demeurent innombrables, mais celui des classes entre lesquelles ces dieux vont être distribués. L'exégèse du *Phèdre* est exposée succinctement par Proclus en *Théol. plat.* IV 4, p. 17.16-18.21.

2. Le nombre 12 est en effet constitué par le produit de 3 par 4, comme le dit Proclus, *In Remp.* II, p. 120.24-28 : « (Le nombre 12) résulte de la multiplication l'un par l'autre des tout premiers nombres, je veux dire 3 et 4. De ces deux, l'un (le 3) mène à la perfection et ramène aux principes, l'autre (le 4) est fécondant et tout ensemble il donne une assiette aux engendrés et il est enharmonique ». Même doctrine chez Syrianus, cf. Hermias, *In Phaedr.* II, p. 137.3-6 : ὡς γίνεσθαι τρὶς τέσσαρας δώδεκα, τέλειόν τι μέτρον καὶ πᾶν πλῆθος θεῶν· καὶ γὰρ ὁ ἀριθμὸς οὗτος ὁ δωδέκατος ἐκ τῶν ἀριθμῶν τοῦ τε τρίτου ὄντος τελείου καὶ τοῦ τετάρτου ὄντος γονίμου πολλαπλασιασθέντων καὶ συγκερασθέντων ἀποκυΐσκεται. Il est aussi le produit de 2 par 6 et la somme des nombres 3+4+5. Philon dans le *De spec. leg.* II § 177, s'appuyant sur la doctrine des mathématiciens, dit que le nombre 12 est « le modèle du cercle du zodiaque, le double de la très féconde hexade, qui est le principe de la perfection puisqu'elle est à la fois la somme et le produit de ses facteurs ». En effet, 12 = 2x6 et 12 = 3+4+5. Le nombre 6 présente le même caractère puisque 6 = 2x3 et 6 = 1+2+3 c'est à dire un nombre « parfait » selon la définition euclidienne. Jean Lydus, *De mensibus* I 6 17, p. 9.21-10.7 Wünsch, rappelle la même théorie. Ces deux textes sont cités en parallèle dans K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia*, Berlin 1931, p. 58-59. Sur le culte officiel des douze dieux à Athènes et ailleurs en Grèce, cf. Otto Weinreich, Roschers Lexikon, s.v. *Zwölfgötter*, Bd. 6, col. 764-848, reproduit dans *Ausgewählte Schriften* II, Amsterdam 1973, p. 555-664, et Charlotte R. Long, *The twelve Gods of Greece and Rome* (Études préliminaires aux religions de l'Empire Romain, t. 107), Leiden 1987.

3. On a adopté la conjecture de Taylor, προόδους, qui donne un meilleur sens. Si l'on voulait conserver la leçon du manuscrit, περιόδους, il faudrait se souvenir que, comme on le sait, « le zodiaque est la zone céleste où paraissent se mouvoir les planètes dans leur course », cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris 1950, p. 98. Or le zodiaque est divisé en douze signes, dont on peut donc dire qu'ils sont les mesures des mouvements périodiques. Sur le texte de l'*In Tim.* I, p. 137.7 où il est dit que « la distribution du Tout est déterminée par la dodécade », le scholiaste a glosé le mot « dodécade » par « le zodiaque », cf. p. 466.5.

4. En effet, dans le *Phèdre*, la procession des dieux est menée par Zeus, première monade, qui est suivi par dix divinités, une décade, tandis que

Hestia reste dans la maison des dieux, deuxième monade. La première et la deuxième monades opèrent sur la monade qui les suit, c'est-à-dire la décade.

5. Ces dieux ne sont pas mentionnés nominalement dans le *Phèdre*, mais ils sont traditionnellement les dieux subordonnés à Zeus. Apollon est le patron de la mantique, Aphrodite est la déesse de l'amour, et Arès le dieu de la guerre. Faut-il voir en outre une sorte d'explication étymologique dans le fait qu'Arès soit le dieu du genre de vie διαιρετικόν (= δι' Ἀρεϊκόν) ?

*Page 86.*

3. Ces textes du *Timée* 41 D 8-E 1 et 42 D 4-5, sont longuement commentés dans l'*In Tim.* III, p. 260.7-265.12 et 304.3-310.2. Pour Platon et les Platoniciens, les âmes sont en nombre égal aux astres fixes et leur nombre demeure toujours le même, voir les textes rassemblés par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris 1953, p. 214, n. 3, et ajouter Hermias, *In Phaedr.* III, p. 177.29-178.7.

4. La différence entre le nombre quantitatif et le nombre de l'intelligible ou du divin est une thèse plotinienne, cf. VI 6 (34), 5.14-16 : « C'est en rassemblant des quantités discrètes que nous disons dix. Oui, c'est bien ainsi que nous disons dix, mais nous disons décade lorsque d'une multiplicité d'êtres naît un un, et il en est également ainsi dans le monde intelligible ». Voir *supra*, chap. 15, p. 76.7-11. Dans le monde des dieux, c'est au degré intelligible-intellectif que le nombre du divin apparaît, cf. *Théol. plat.* IV 29, p. 85.17-87.4.

*Page 87.*

1. Le rang assimilateur est évidemment celui des dieux-chefs, puisque le caractère assimilateur est leur propriété comme il a été dit plus haut dans le chapitre 3.

*Page 88.*

2. L'ἀντιδιαίρεσις désigne une division au sein d'un même genre, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 259, n. 1. Or la cause et l'effet ne sont pas dans un même genre et ne peuvent donc pas être contredistingués, cf. *El. theol.* § 7.

3. Dans le manuscrit P, fol. 267r, 11ᵉ ligne à partir du bas, après les mots διαζῶσαι τὸν βίον, il y a un trou assez étendu d'environ 8 lettres, et ensuite on lit la terminaison d'un verbe en -νται. Ce défaut existait déjà quand les manuscrits o et n ont copié le texte. En effet, le manuscrit o, fol. 231v, ligne 12, a laissé un blanc entre les mots τὸν βίον et μαντικὸν, qui

a été comblé par une main très postérieure qui a écrit αἰδίων δέ εἰσι, ce qui n'a pas de signification dans le contexte. En revanche, dans le manuscrit n, fol. 287v, ligne 5, le copiste a laissé un blanc d'environ 14 lettres entre les mêmes mots τὸν βίον et μαντικόν. Il est clair que la corruption du manuscrit P est antérieure à ces copies, même si elles ne sont pas des copies directes. Nous proposons d'écrire Δίϊοι καλοῦνται, et alors le sens est excellent : les âmes qui mènent la vie philosophique sont appelées joviennes, puisque Zeus est le patron de cette vie philosophique. Plus haut, dans le chap. 10, p. 47.5-6, Proclus a dit que les âmes, tant qu'elles demeurent dans l'intelligible, sont appelées « joviennes » ; quand elles y retournent par l'exercice de la vie philosophique, elles méritent bien d'être appelées de nouveau « joviennes ». Dans l'*In Crat.* § XCVIII, p. 48.11-12, il est dit que Zeus est père de trois façons, car il est père θεῶν, ψυχῶν, μερικῶν ψυχῶν νοερὸν καὶ δίϊον ἑλομένων βίον ; dans l'*In Tim.* I, p. 69.24, « Timée est jovien et par le talent politique et par l'aptitude philosophique » et p. 111.5-7, il est dit que « l'âme n'est pas seulement une âme, mais chacune telle sorte d'âme, par exemple une âme martienne ou jovienne ou lunaire ». On notera également que dans le *Phèdre* 252 E 1, les manuscrits offrent, pour le mot Δῖον, la variante Δίϊον, et que Hermias, *In Phaedr.* III, p. 190.27, glose précisément ce même mot de la façon suivante : Δῖον δέ, τουτέστι δίϊον. Dans le *Phèdre*, il s'agit de ceux qui, appartenant au chœur de Zeus, « cherchent un ami dont l'âme serait celle d'un Zeus », donc une âme jovienne. Nous ne pouvons pas savoir ce que Proclus lisait exactement dans son manuscrit de Platon, mais c'est sûrement ce texte-là qu'il avait dans l'esprit quand il a écrit ce passage de notre livre VI. Thémistius dans son Discours 13, p. 237.12 Downey, paraphrasant ce même texte du *Phèdre*, dit que les deux fils de Constantin étaient ἀτεχνῶς Διΐοιν. Plutarque, dans le *De defectu oraculorum* 421 E, fait dire au Barbare de Cléombrote que « chacun aime être appelé du nom de celui des dieux auquel il est subordonné », et le premier exemple qu'il donne est le nom *Diios*, jovien.

4. Cette énumération des genres de vie (déjà rencontrée *supra*, p. 86, n. 2) est une allusion lointaine au *Phèdre* 248 D 2-E 3 et surtout 252 C 3-253 C 6. Dans Hermias, *In Phaedr.* II, p. 167.15-16, qui rapporte la doctrine de Syrianus, Zeus est dit être « philosophe, roi et surtout le meilleur politique du monde », et dans l'*In Remp.* I, p. 108.9-11 Proclus dit que Platon enseigne dans le *Phèdre* que « la vie royale dépend d'Héra, la vie philosophique, de Zeus, la vie amoureuse, d'Aphrodite ».

*Page 89.*

1. Cette notion de pré-cause est d'abord attribuée au Bien en *Théol. plat.* II 9, p. 59.24 et n. 3 (p. 116 des *Notes complémentaires*) ou à l'Un dans l'*In Parm.* VII, col. 1210.11, en tant qu'il est mesure de toutes choses, et encore à la causalité des dieux intelligibles sur les degrés

inférieurs en *Théol. plat.* V 1, p. 8.16. Elle est ici attribuée au démiurge comme cause principale et antécédente de ce dont les dieux encosmiques sont causes, comme aussi dans l'*In Tim.* III, p. 303.6 et dans l'*In Remp.* I, p. 234.26 et 29. Le mot προαίτιος est donc couramment employé par Proclus, LSJ. n'en connaissent d'emplois que chez Ammonius et Damascius. Sur le développement de la doctrine de la causalité dans le néoplatonisme, cf. Cristina D'Ancona Costa, « Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle », dans *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, p. 356-385.

3. L'adjectif μέγας appliqué aux dieux signifie leur supériorité et leur transcendance, cf. LSJ., s.v. II. Parménide (*In Parm.* I, col. 681.11 et 689.8 ; V, col. 1022.12 ; *Théol. plat.* I 9, p. 34.18-19) et Jamblique (*In Tim.* I, p. 87.6 ; II, p. 142.27 ; III, p. 266.26 ; *Théol. plat.* IV 23, p. 68.18) ont droit, eux aussi, à cette épithète. La beauté et la grandeur sont des caractères divins. Dans le *Banquet*, Diotime donne à la beauté le premier rang et le second à la grandeur, c'est pourquoi elle appelle Érôs « grand démon », comme l'explique Proclus, *In Alc.*, p. 111.14-112.5, voir aussi *In Parm.* IV, col. 854.18. Sur l'usage cultuel de cette épithète, cf. B. Müller, *ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ*, Halle 1913, et les articles correspondants du P. W., s.v. *Megas*, Bd. XV, col. 233-234 (Kazarow), et du Roschers Lexikon, s.v. *Megistos*, Bd. II 2, col. 2549-2553 (Drexler). Par le Nouveau Testament, *Act. Ap.* 19, 34, on connaît l'acclamation liturgique en l'honneur de l'Artémis d'Éphèse : « Grande est l'Artémis des Éphésiens ! » Chez Origène, *Contra Celsum*, I 31, la mort et la résurrection du Christ ont détruit le μέγας δαίμων.

*Page 90.*

1. Un principe général énoncé dans l'*In Tim.* III, p. 188.2-6, veut que les dieux se retrouvent à tous les degrés : « Quant à nous, ..., nous demandons qu'on considère les dieux partout, dans tous les éléments et dans toutes les classes : c'est ainsi que nous verrons ce qu'ils ont de commun et qui s'étend sur toutes choses ». Ce principe est appliqué à Zeus, *ibid.*, p. 190.19-26, et encore ici. Sur cette doctrine, cf. J. Trouillard, « L'activité onomastique selon Proclos », dans *De Jamblique à Proclus* (Entretiens de la Fondation Hardt, t. XXI), Vandœuvres-Genève 1975, p. 239-255, en particulier p. 241-142 et R. Lamberton, *Homer the Theologian*, p. 218, qui commente un passage de l'*In Remp.* I, p. 92.2-9.

*Page 92.*

1. Dans le discours du *Phèdre*, Socrate ajoute : « car l'envie reste en dehors du chœur des dieux ». Cette doctrine est utilisée en *Théol. plat.* I 21, p. 99.20-23, pour montrer que les dieux sont innocents du mal du

fait que « les dieux proposent à tout le monde les biens et que les reçoit *toujours celui qui y consent et qui en est capable*, comme dit Socrate dans le *Phèdre* ».

*Page 93.*

1. Cf. *Théol. plat.* V 15, p. 51.1-21, où Proclus explique que ce qui caractérise la triade intellective, c'est son troisième terme, c'est-à-dire l'intellect démiurgique.

2. Rappelons le texte du chapitre 5 où Proclus établit cette division des dieux-chefs assimilateurs : « les uns ont reçu en lot une dignité paternelle et sont les pères hégémoniques, les autres, une dignité vivifiante et génératrice, les autres enfin une dignité élévatrice et convertissante. Et puisque, à chacun des rois intellectifs est aussi étroitement unie une classe de dieux immaculés, force est, je pense, que dans les dieux-chefs aussi se révèle la deuxième procession à partir d'eux, et pour cette raison la classe gardienne s'unit à ces trois mondes de dieux susdits et vient à l'existence d'une manière propre à chacun, à savoir d'une manière paternelle pour le premier, d'une manière vivifiante pour l'intermédiaire, d'une manière intellective et convertissante pour le troisième ; et de cette façon ce monde-là de dieux tout entier est divisé par les puissances paternelles, par les processions fécondes, par les <conversions> élévatrices de tous les inférieurs et par les gardes immaculées » (p. 26.24-27.7).

3. Sur ce principe général de l'univers néoplatonicien, cf. *El. theol.* § 148, *In Parm.* VI, col. 1130.31-38 et W. Beierwaltes, *Proklos*, p. 72-89.

4. Cf. *Théol. plat.* V 12, p. 41.1-18, qui renvoie à III 19, p. 64.14-67.19.

5. C'est dire que cette dodécade de dieux est issue de la multiplication de quatre par trois, 4x3 = 12.

6. Sur ces propriétés caractéristiques ou attributs divins, cf. Dodds, p. 278-279, commentaire sur *El. theol.* §§ 151-159.

*Page 94.*

1. Il semble que ces « certains » puissent être Porphyre qui dit, dans son Περὶ ἀγαλμάτων, que Zeus est τὸν νοῦν τοῦ κόσμου (fr. 354F, p. 411.5 Smith = Eus., *Praep. Ev.* III, 9, 1, p. 126.4 Mras), résumant par ces mots les vers 17-19 du fragment 168 des *Orphica* (p. 201 Kern), cités par Proclus lui-même dans l'*In Tim.* II, p. 82.16-19 : « son Intellect à lui (Zeus), sans mensonge, royal, est l'impérissable Éther, par lequel il entend tout, il observe tout, et n'existe ni voix humaine, ni clameur, ni bruit éclatant, ni même rumeur qui échappe aux oreilles de Zeus ». Un passage de Plotin, III 5 (50), 8.6-20, identifie aussi Zeus à l'intellect de l'âme du monde, voir le commentaire de P. Hadot, dans Plotin, *Traité 50* [*Enn.* III 5], Paris 1990, p. 236-240. Peut-être y a-t-il déjà une allusion à cette théorie dans Proclus, *Théol. plat.* V 23, p. 86.7-14.

*Page 95.*

1. Cette double conversion est mentionnée dans l'*El. theol.* § 158 à propos des causes élévatrices (p. 138.26-27 Dodds) : πᾶν τὸ ἐπιστρέφον ἢ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφει ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον, la cause élévatrice évidemment est caractérisée par la seconde conversion seulement. Voir aussi Damascius, *Traité des Premiers Principes*, t. II, p. 130.6-17, et surtout les critiques que Damascius adresse à l'exégèse du *Parménide* par Proclus dans son *In Parm.*, p. 136.4-140.9 Ruelle, analysées dans *Théol. plat.* V, p. XLI-XLII (voir §§ 6, 7, 8).

2. Allusion à ce qui a été dit plus haut, *Théol. plat.* V 38, p. 142.20-143.3 : « Parménide donc, en nous enseignant ces réalités et leurs processions, montre que le en mouvement est engendré par ce qui est *en un autre*, et le en repos, par ce qui est *en lui-même*. En effet, la première monade de la triade paternelle fait venir à l'existence celles qui la suivent, et de la même façon le terme le plus élevé de la triade immaculée, c'est-à-dire l'intelligible pour autant qu'il existe dans cette triade, fournit à la fois le terme intermédiaire et le tout dernier. Et par conséquent, ici aussi, le mouvement est supérieur au repos, car de même que le *en un autre* est supérieur au *en lui-même* sous le mode de la cause, de même aussi le en mouvement, au en repos. En effet, les dieux immaculés sont des puissances de rang inférieur aux pères et sont inclus en eux ». Et encore, *ibid.* V 39, p. 147.23-148.1 : « Et le *en un autre* est le symbole du père, le *en lui-même*, le symbole de la toute première monade immaculée ».

3. La même doctrine est exposée dans l'*In Crat.* § CXXXIX, p. 79.26-28 : « Les cercles célestes des planètes doivent à cette déesse (Hestia) leur identité, et les pôles et les points cardinaux ont reçu en lot de cette déesse d'être éternellement en repos ». En particulier, c'est pour cette raison que Proclus repousse la théorie de la précession des équinoxes, voir A.-Ph. Segonds, « Proclus : astronomie et philosophie », dans *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, p. 319-334 (voir p. 329-331).

*Page 97.*

1. Les quatre triades rangées en bon ordre, à savoir : démiurgique, gardienne, vivifiante et élévatrice, reprennent dans un ordre différent la même organisation élaborée par Sallustius, dans son traité *Des dieux et du monde* § 6. J. Bidez, « La découverte à Trèves d'une inscription en vers grecs célébrant le dieu Hermès », dans *Études d'archéologie grecque*, Gand 1938, p. 15-28, en particulier p. 22-24, avait déjà observé cette correspondance en montrant que Sallustius, qui servait de guide et de conseiller à l'empereur Julien, quand il énumère les classes de dieux subordonnés à la cause première, présente une dodécade de divinités encosmiques (pour Sallustius, créateurs du monde), qui devait venir de Jamblique et avait été choisie « pour tenir compte de l'antique théologie

des douze dieux et déesses d'Athènes ». Ces douze dieux se répartissent donc en quatre triades, les ποιοῦντες : Zeus, Poséidon, Héphaistos ; les ψυχοῦντες : Déméter, Héra, Artémis ; les ἁρμόζοντες : Apollon, Aphrodite, Hermès ; les φρουροῦντες : Hestia, Athéna, Arès. On verra que ce sont exactement les quatre triades que Proclus introduit dans ce chapitre 22. Herbert Bloch, « A new Document of the last pagan Revival in the West, 393-394 », *Harvard Theological Review* 38, 1945, 199-244, en particulier 208, met en rapport la restauration par Vettius Agorius Praetextatus du *Porticus Deorum Consentium* à Rome avec cette partie du traité de Sallustius. L'étude la plus complète sur les douze dieux est celle de Otto Weinreich, dans le Roschers Lexikon, s.v. *Zwölfgötter*, Bd. 6, col. 764-848, que l'on lit plus commodément dans ses *Ausgewählte Schriften* II, Amsterdam 1973, p. 555-664.

3. Poséidon exerce la « démiurgie médiane », cf. *In Tim.* I, p. 173.18-27 et 182.18-22 ; et il est cause du mouvement et de toute génération, cf. *In Remp.* I, p. 142.24-27 ; II, p. 156.9-14 et 351.26-352.9.

4. Héphaistos est qualifié du titre de ἐργοτεχνίτης, cf. *In Tim.* I, p. 142.14-143.24, et fabricateur du ciel entier et singulièrement des astres, *ibid.* II, p. 70.19-31 et 281.20-23 ; III, p. 119.1-4 et 318.6-7 ; *In Remp.* I, p. 82.10-12, p. 127.1-4 et 16-21, p. 137.1-2 ; *In Parm.* III, col. 821.24-33 et 829.16-17.

5. Sur le rôle qu'Hestia joue dans le ciel, cf. *In Tim.* III, p. 137.24-138.3.

6. Cf. *In Crat.* §§ CXXXVIII-CXL, p. 79.3-80.6. En *Théol. plat.* I 5, p. 25.18-20, Proclus disait déjà : « Au sujet de chacun des dieux en particulier, nous donnerons la chasse à beaucoup de saintes pensées dans le *Banquet*, le *Cratyle* et le *Phédon* ».

7. Il y a dans l'œuvre de Proclus deux grands éloges d'Athéna auxquels il faut toujours se référer, le premier dans l'*In Tim.* I, p. 166.2-169.21, qu'on lira accompagné des notes d'A. J. Festugière dans son admirable traduction (t. I, p. 220-224), le second est l'*Hymne VII, A Athéna riche en ressources*, traduit en français dans Proclus, *Hymnes et prières*, p. 56-61. Voir déjà *supra*, p. 52, n. 3 (p. 152 des *Notes complémentaires*).

8. L'étymologie de Arès à partir de ἄρρατον vient du *Cratyle* 407 D 2-3 ; cependant on ne sait pas vraiment ce que veut dire le mot ἄρρατον, pratiquement inconnu en dehors de Platon (ce texte du *Cratyle*, *Rép.* VII 535 C 1, que Robin traduit par « infatigable » et le dialogue apocryphe, *Axiochos*, 365 A 7, où le courage est dit ἄρρατον) et d'un *Oracle Chaldaïque*, fr. 36.1, cité par Proclus, *In Crat.* § CVII, p. 58.14, dans l'expression ἀρράτοις... ἰθυντῆρσιν, où ἀρράτοις est une conjecture de Crönert sur ἀραιοῖς, et que Lewy (p. 135-136) comprend comme les sphères des planètes. Sur ce mot, voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I, p. 115. Les scholies platoniciennes donnent : sur *Crat.* 407 D 3, ἀσφαλὲς ἢ ἀκάματον, οἱ δὲ ἰσχυρόν, ἔνιοι μικρόν, οἱ δὲ μέγα, οἱ δὲ τὸ σκληρὸν καὶ ἀμετάστροφον (p. 17 Greene), et sur

*Rép.* 535 C 1, ἰσχυρόν, στερεόν, ἢ δυσκίνητον (p. 254 Greene), informations qui montrent bien l'incertitude qu'éprouvaient déjà les Anciens et que confirme la *Souda*, s.v. Ἄρρατον δὲ ἰσχυρόν, στερεόν, οὕτως Πλάτων (A 3745 Adler).

*Page 98.*

1. Dans l'*In Tim.* III, p. 140.8-11, Proclus explique, comme Plotin, IV 4 (28), 27.15-17, que Platon a nommé Déméter « âme de la Terre », parce que c'est de cette déesse que lui vient la puissance vivifiante. Dans l'*In Crat.* §§ CXLI, p. 80.10-14 et CLXVII, p. 90.28-91.4, Proclus rappelle la tradition orphique qui fait de Déméter la déesse de la vivification entière, voir aussi *Orph. Fr.*, fr. 145 et déjà *Théol. plat.* V 11, p. 39.2-24, où la puissance génératrice de la déesse est invoquée au degré intellectif.

2. « Héra fait découler tout le monde des âmes », *In Crat.* § CLXVII, p. 92.2-3 ; « Héra meut tous les êtres à faire procession, les pluralise et, par ses irradiations, les rend producteurs de vie », *In Tim.* III, p. 251.19-21 ; « Héra est conjointe au Démiurge, comme Mère au Père, et est mise à la tête de la division Titanique, comme cause de la division conséquente aux 'portions' qui se voit dans les âmes », *In Tim.* III, p. 249.20-23.

3. Proclus rappelle qu'Homère, *Iliade* XX 70-71, « a opposé Héra et Artémis comme pourvoyeuses de vie, l'une de la vie raisonnable, l'autre de la vie physique », *In Tim.* I, p. 79.5-6.

4. Dans l'*Iphigénie en Tauride* 1097, Euripide fait chanter par le chœur le regret des fêtes de l'Artémis hellénique, l'*Artémis Lochia*, patronne des naissances, et aussi dans les *Suppliantes* 958. Platon dans le *Théétète*, 149 B 9-10, en étudiant la maïeutique, lui attribue pour lot l'enfantement, parce qu'elle est vierge et n'a pas enfanté. Sur la fonction d'Artémis Lochia, voir M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 3. Aufl., I, München 1967, p. 494.

5. A la ligne 14, H. S. Long, *apud* C. R. Long, *The twelve Gods of Greece and Rome* (EPRO 107), Leiden 1987, p. 117, voudrait corriger l'adjectif ἀναγωγοῦ en ἀναγωγικῆς ; c'est totalement inutile, car la forme ἀναγωγός est bien attestée chez Proclus et elle est glosée par la forme ἀναγωγικός, cf. *In Tim.* I, p. 467.25. — Le premier mot de Jamblique dans le *De mysteriis* est d'invoquer Hermès, θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών, le dieu qui préside non seulement à l'éloquence, comme a traduit le P. des Places, mais aussi certainement aux raisonnements philosophiques. L'empereur Julien, *Or.* VII, *Contre Héracleios*, 237 C, qualifie Aristote de τὸν τοῦ λογίου τύπον Ἑρμοῦ, et Damascius, *Vit. Isid.* § 16 (p. 16 Zintzen) appelle le philosophe Isidore Ἑρμοῦ λογίου τύπος ἱερός, expression toute faite d'un emploi fréquent chez les rhéteurs et les philosophes, comme l'a montré Laurent Pernot, « Platon contre Platon », dans *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, éd. Monique Dixsaut, Paris 1993, p. 338 et n. 97. Sur Hermès qualifié de « dieu, patron des discours », et sur le sens religieux de l'épithète λόγιος, cf. Ph. Hoffmann, *Annuaire de*

*l'École Pratique des Hautes Études*, 103, 1994-1995 (Paris 1996), p. 269-270.

6. La source de ces lignes relatives à Aphrodite est évidemment *Phaedr.* 265 B 4-5, mais où Proclus parle de ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας, Platon dit ἐρωτικὴν μανίαν. Sur Aphrodite chez Proclus, voir aussi : « Aphrodite, cause de l'union du mâle et de la femelle », *In Tim.* I, p. 34.15-17 ; « le Démiurge crée Aphrodite pour faire briller sur tous les êtres encosmiques beauté, ordre, harmonie, communion, et il a créé, pour être son compagnon, l'Amour, qui unifie tout l'univers », *ibid.* II, p. 54.21-24 ; sur la nature d'Aphrodite, ses liens avec la beauté et l'amour, cf. *In Crat.* § CLXXXIII, p. 109.24-111.20. Platon avait déjà dit dans le *Banquet* 180 D 3-4 : « Tout le monde sait que l'Amour et Aphrodite sont inséparables ». Le plus bel hymne à Aphrodite est évidemment celui qui ouvre le *De rerum natura* de Lucrèce, mais il y a aussi un hymne à Aphrodite de Proclus, c'est l'*Hymne* II, traduit en français dans Proclus, *Hymnes et prières*, p. 27-29. Même doctrine chez Syrianus, cf. Hermias, *In Phaedr.* III, p. 233.2-5.

*Page 99.*

1. Ce passage pourrait peut-être inspirer la façon de combler la lacune conjecturée par W. Kroll dans l'*In Remp.* II, p. 249.3, où il est dit que de même que sont appelées « trônes » les vies des Parques, de même, dans le *Phèdre*, les véhicules des dieux, c'est-à-dire les âmes hypercosmiques, sont appelés « chars », d'autant plus que quelques lignes plus haut Proclus dit que « les mythes comparent à des 'véhicules' les vies au service des processions ou conversions », *ibid.*, p. 248.26-27.

2. Sur le rôle du cocher dans les opérations des âmes encosmiques, voir *In Tim.* III, p. 334.15-27 : « le cocher, comme il est dit dans le *Phèdre*, tantôt circule sur les hauteurs du ciel, tantôt s'enfonce et <souille son attelage> de boiterie et de chute des ailes ». Sur la différence des attelages dans le cas des dieux et des âmes, cf. *ibid.* II, p. 253.1-4 : « Platon lui-même, dans le *Phèdre*, a dénommé l'un des chevaux cheval du Même, l'autre cheval de l'Autre, bien qu'il ait attribué des chevaux aussi aux dieux, mais en ce cas des chevaux bons issus de chevaux bons ». Dans l'explication du *Timée* les deux chevaux rappellent les deux vies intellective et conversive de l'âme. Et lorsque Proclus veut montrer que l'altérité domine dans les âmes individuelles, il cite le *Phèdre* en disant : « C'est pourquoi des deux chevaux dans ces âmes, *l'un est bon, l'autre de nature contraire et formé des éléments contraires*, comme il a été dit dans le *Phèdre*, car l'altérité y domine », *ibid.* III, p. 258.8-11. Voir déjà *Théol. plat.* IV 15, p. 46.14-48.9 et *In Parm.* V, col. 1029.10-20. — A la ligne 18, nous avons décelé une faute due à la translittération de l'onciale à la minuscule ; en effet tous les manuscrits donnent les mots τε ἀεὶ qui n'offrent aucun sens dans le contexte, alors qu'il manque un verbe que

l'on retrouve facilement si l'on considère que, dans l'onciale, TE AEI est une mauvaise lecture du verbe TEΛΕΙ.

3. En fait il ne sera question dans ce chapitre que d'un seul écrit de Platon, la *République*, et même de la seule partie de cet ouvrage qui contient le mythe, dans ce dialogue, troisième et dernier, sur lequel on sait que Proclus a composé l'une de ses dissertations, la XVI[e], dans l'*In Remp.* II, p. 96-359. Ce sont seulement les figures de Nécessité et des Parques qui retiendront ici l'attention de notre auteur. Cette dissertation est adressée par Proclus à son disciple et ami, Marinus, l'auteur d'un éloge funèbre de Proclus, prononcé pour célébrer le premier anniversaire de la mort de Proclus, en 486. Rappelons que, en *Théol. plat.* I 5, p. 24.20-23, Proclus avait annoncé que ce qui est dit dans les mythes en général et, en particulier, dans le mythe de la *République*, est la deuxième source de la théologie de Platon, la première étant les grands dialogues philosophiques, *Phédon*, *Phèdre*, *Banquet*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Politique*, *Cratyle* et *Timée*.

*Page 100.*

1. Proclus dit en effet, dès le début de sa dissertation sur le Mythe d'Er, que c'est là le tout premier terme de la hiérarchie établie par Platon : « Les causes hypercosmiques de l'ordre entier (de l'Univers), la Monade et la Triade, je veux dire Nécessité et les Parques, desquelles dérivent toutes les lois cosmiques », *In Remp.* II, p. 100.5-8.

2. L'expression grecque : ταῖς περιπεζίοις... δυνάμεσι, littéralement « par les puissances près des pieds » suppose en arrière-plan l'image du monde comme un grand corps humain dont la tête est dans le ciel et les pieds sur la terre. Même expression dans *In Crat.* § CXVIII, p. 69.20 et chez Hermias (= Syrianus), *In Phaedr.* I, p. 81.11 et II, p. 126.12. Ces « puissances inférieures » sont donc celles du monde encosmique. Un peu plus loin, p. 101.15, la même chose est dite avec les mots : ταῖς ἐσχάταις... δυνάμεσι. Proclus emploie aussi le mot ὑποπέζιος dans le même sens, voir *Théol. plat.* V 38, p. 143.3 (et l'utilisation de ce texte par Georges Pachymère, *ibid.*, *Introduction*, p. LXVII). Voir aussi Ps. Denys, *Cael. hier.*, p. 52.19.

3. Le mot grec κατήκοα signifie littéralement « ceux qui écoutent le maître et lui obéissent », donc les auditeurs et les sujets, cf. *Théol. plat.* I 6, p. 28.11-12. Ce mot se justifie ici puisque Nécessité est dite agir d'une manière intellective, comme un maître enseigne ses disciples. Mais elle fait plus encore, puisqu'elle met de l'ordre dans l'univers, c'est pourquoi on a traduit par un mot plus général.

*Page 101.*

1. Sur la vraie nature de Nécessité, selon Proclus, cf. *In Remp.* II, p. 208.5-15, où il est dit que « Nécessité a été appelée la Mère des Parques

pour indiquer sa domination souveraine sur toutes choses dans le monde, domination qui a placé au-dessus de toutes choses un ordre inévitable et une garde inflexible : et il n'est pas possible qu'aucun être enfreigne ses ordres, aucun des premiers, par excès, aucun des derniers, par défaut, puisque tout a été saisi par une seule et même providence, que les êtres éternels ont été rangés une fois pour toutes à la place qui leur revient, que les êtres devenus le sont également à la leur, et que l'entière république du monde n'est jamais bouleversée ni susceptible d'admettre rien d'adventice, à cause de cette déesse, par laquelle l'Univers est gardé au moyen de statuts indissolubles ». Et plus loin, *ibid.*, p. 208.20-25 : « Nous déclarons donc que la déesse Anankè est la cause de l'ordre inhérent à l'Univers et de l'arrangement des vivants, et que, par ses filles, elle dirige les mouvements de toute sorte et les révolutions qui ont été fixées d'après une seule et même Puissance intellective, qui mène complètement à son terme toute la révolution de l'Engendré divin (le monde) ».

*Page 102.*

1. Dans la *République* de Platon, ce sont les Parques qui sont appelées « filles de Nécessité » (617 C 1-2), mais Proclus emploie plusieurs fois l'expression « Mère des Parques » pour Nécessité, *In Remp.* II, p. 207.15-16 et 22-23, p. 208.6, p. 250.27. Dans l'*In Remp.* II, p. 245.3-246.4, Proclus examine pourquoi les Parques sont dites filles de Nécessité, et comment se partage la causalité, unique dans le cas de Nécessité, triadique dans le cas des Parques.

2. Comme on l'a vu, la monade intelligible-intellective d'Adrastée apparaît dans le « lieu supracéleste », c'est-à-dire dans la première triade des dieux intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 17. Quant à la monade Anankè, elle doit être rangée dans l'ordre intellectif, comme Proclus le dit dans l'*In Remp.* II, p. 208.15-25 : « Et de fait, s'il faut dire ma pensée, c'est par le truchement de cette monade divine [Anankè] que Platon, [...], a révélé le modèle, présenté par ce mythe-ci de la république cosmique. C'est grâce à cette monade que le démiurge, en s'associant à Thémis, est chef d'état, *lui à qui il n'est pas permis de rien faire d'autre que ce qu'il y a de plus beau*, dit le *Timée* (30 A 6-7). Nous déclarons donc que la déesse Anankè est cause de l'ordre inhérent à l'Univers et de l'arrangement des vivants, et que, par ses filles (les Parques), elle dirige les mouvements de toute sorte et les révolutions qui ont été fixées d'après une seule et même Puissance intellective (Anankè), qui mène complètement à son terme toute la révolution de l'Engendré divin ».

3. La triade des Parques « est en contact » avec le ciel parce que les Parques ont des mains, sur lesquelles voir *In Remp.* II, p. 252.14-29.

*Page 103.*

1. Application du principe général énoncé en *Théol. plat.* I 15, p. 76.10-18 : l'enseignement principal de la *Théologie platonicienne* est que les dieux ne convertissent pas leur être transcendant vers les êtres inférieurs à cause du soin qu'ils en prennent, mais qu'ils exercent pourtant une action providente universelle. La *Théologie platonicienne* a donc pour but de montrer que, chez les dieux, coexistent toujours séparation et omniprésence.

3. Pour Platon, selon Proclus, le dieu Zeus se rencontre en plusieurs classes de dieux : « Autre est le Zeus démiurge, comme il a été décrit dans le *Cratyle* (396 A 6 ss.), autre le Zeus premier terme de la triade née de Cronos, comme il a été dit dans le *Gorgias* (523 A 4 ss.), autre le Zeus séparé du monde, comme il a été enseigné dans le *Phèdre* (246 E 4 ss.), autre encore le Zeus céleste, qu'il s'agisse de celui qui préside sur la sphère des fixes ou de celui qui est dans la révolution de l'Autre », *In Tim.* III, p. 190.21-26. C'est une théorie qui s'applique à toutes les divinités, comme Proclus l'expose dans l'*El. theol.* § 145, qui se termine sur cette proposition : Πάντα γὰρ ἐξῆπται τῶν θεῶν, καὶ τὰ μὲν ἐξ ἄλλων, τὰ δὲ ἐξ ἄλλων προλάμπεται, καὶ αἱ σειραὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι (p. 128.17-19). C'est la notion générale des « chaînes ». Pour la chaîne Athénaïque, par exemple, voir *In Tim.* I, p.170. 23-24 : « Toute la chaîne Athénaïque ne fait qu'une même chaîne qui, commençant là-haut aux classes supracélestes, s'étend jusqu'aux derniers êtres ».

4. A propos du mythe du *Banquet*, Plotin explique lui aussi comment les mythes décomposent et recomposent la réalité, cf. III 5 (50), 9.24-29 (voir le commentaire de P. Hadot, dans Plotin, *Traité 50*, p. 245-246) ; c'est ce que Proclus appelle ici la « dissimulation qui convient à la mythologie ». Dans l'*In Remp.* II, p. 153.12-17, Proclus fait la même remarque qu'ici, et encore *ibid.* I, p. 77.13-28 et dans *Théol. plat.* I 4, p. 21.1-22.7 et n. 1, p. 22.

*Page 104.*

1. Sur les voiles qui cachent la vérité des choses, cf. *Théol. plat.* I 4, p. 20.16, p. 21.8-9 et 17, p. 81.10 et n. 1. — Ce que nous avons traduit par « la vérité des choses », c'est-à-dire la vérité des êtres vrais, les êtres transcendants, se dit en grec τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν ; pour ce sens spécial, mais très fréquent chez Proclus, de τὰ πράγματα, cf. A. J. Festugière, « Modes de composition des commentaires de Proclus », *Museum Helveticum* 20, 1963, 94-100 (dans un appendice), reproduit dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 568-574, et P. Hadot, « Sur divers sens du mot ΠΡΑΓΜΑ dans la tradition philosophique grecque », dans *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, p. 309-319.

2. La diversité des propriétés des Parques mentionnée ici justifie la conjecture proposée plus haut de lire διαφορὰς au lieu du περιφορὰς des manuscrits à la ligne 25 de la page 103. Mais ici même, le texte est également corrompu. Il est évident qu'il faut lire Μοιρῶν au lieu du mot μερῶν dans le manuscrit (iotacisme). De la composition des propriétés extrêmes résulte en effet une réalité complexe qui est le produit de la combinaison des divers mouvements effectués par chacune des Parques ; Proclus les a analysés en détail dans l'*In Remp.* II, p. 251.18-253.17. Nous retrouverons cette « réalité complexe » au chapitre suivant, p. 112.12-14.

3. Dans l'*In Remp.* II, p. 243.28-245.2, Proclus traite cette même question : en quel ordre ranger les Parques (allusion à cette même question dans l'*In Parm.* VII, col. 1238.39-41). Pour Lachésis rangée en premier, cf. *In Remp.* II, p. 244.12-20, pour Lachésis en dernier, cf. p. 244.1-5. La question de l'ordre des Parques a été agitée depuis Xénocrate, fr. 5 Heinze (= fr. 83 Isnardi Parente), qui voulait attribuer à chacune d'elles un degré de connaissance, et pour cette raison les plaçait dans la succession Atropos, Clôthô, Lachésis. Ce même ordre est suivi par Calcidius dans son *Commentaire sur le Timée* § cxliv (p. 183.2-3 Waszink), et le vrai Plutarque (*Quaest. conv.* IX 14, 4, 745 BC), tandis que le Pseudo-Plutarque, dans un traité Περὶ εἱμαρμένης 1, 568 E, range les Parques dans l'ordre Clôthô, Atropos, Lachésis. Sur cette question, voir J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, Leiden 1970, p. 11-13.

5. Chez les néoplatoniciens et en général dans la mentalité antique, innover est toujours blâmable (ce fut le principal chef d'accusation contre Socrate, cf. *Euthyphron* 3 B 6, 5 A 7 et 16 A 2), voir sur ce point *Théol. plat.* II 4, p. 31.21 avec la longue n. 7 (p. 94-95 des *Notes complémentaires*) et Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, p. 14-15. Le verbe καινοτομεῖν est de ce fait relativement rare, cf. *In Parm.* VI, col. 1058.6 et *Théol. plat.* IV 23, p. 69.1, et καινοτομία, *In Parm.* IV, col. 954.19 ; dans l'*In Parm.* VII, p. 264.267-268 (dans Carlos Steel et Friedrich Rumbach, « The Final Section of Proclus' Commentary on the *Parmenides*. A Greek Retroversion of the Latin Translation », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, 211-267) il est dit qu'Aristote τὴν πατρίαν φιλοσοφίαν νέοις δόγμασι παρεισκυκλεῖν. Il est vrai que, dans son *Corollarium de tempore*, p. 795.13-15, Simplicius nous dit que le meilleur disciple de Proclus, Asclépiodote, sur la question du temps, δι'ἄκραν εὐφυίαν καινοτέροις ἔχαιρε δόγμασιν, mais cette remarque ne semble pas devoir être prise pour un compliment dans l'esprit de Simplicius.

*Page 106.*

2. Dans l'esprit de Proclus, il s'agit, avec les mots « lieu mortel », d'une allusion à *Théétète* 176 A 6 : en effet, bien que l'expression n'existe pas

comme telle chez Platon, Proclus la cite comme si elle s'y trouvait, cf. *In Tim.* I, p. 376.9, III, p. 259.10 ; *In Remp.* II, p. 31.7. Synonyme de cette expression est celle qui suit : τὴν γενεσιουργὸν πολιτείαν, que nous avons traduit : « la cité où règne la génération », en nous inspirant de la traduction de γενεσιουργός au sens péjoratif, proposée par le Père Festugière dans sa traduction de l'*In Tim.* II, p. 11.23, t. III, p. 34, n. 2.

3. Le cheminement des âmes vers Lachésis, Clôthô et Atropos est commenté en détail dans l'*In Remp.* II, p. 341.22-343.21. Le passage sous le trône de Nécessité vers la plaine de l'oubli est étudié *ibid.*, p. 346.1-347.1 ; pour le fleuve Amélès, cf. *ibid.*, p. 348.2-16. Mais les points de vue de l'auteur dans son *Commentaire sur la République* et dans la *Théologie* sont très différents.

4. Voici donc un nouvel argument en faveur de la succession Lachésis, Clôthô, Atropos, pour l'ordre des Parques. On ne peut en effet bouleverser la descente des âmes vers la génération dans la continuité de la dégradation qu'elles doivent subir.

*Page 108.*

2. Ces mêmes « symboles » sont examinés par Proclus dans l'*In Remp.* II, p. 245.3-249.28. Proclus parle équivalemment des « considérations communes » (p. 249.22) qui sont transmises au sujet des Parques. Dans la *Théol. plat.*, Proclus les énumère dans l'ordre inverse à celui suivi par Platon et par lui-même dans le *Commentaire sur la République*.

3. Proclus va un peu vite dans son interprétation : comme il le dit dans le membre de phrase suivant, ce ne sont pas les Parques, mais les Sirènes qui se tiennent sur les cercles, cf. *In Remp.* II, p. 236.20-239.14 ; ces Sirènes sont des âmes intellectives liées à Zeus et qui sont responsables de la musique des sphères.

4. Sur la signification des trônes, cf. *In Remp.* II, p. 248.14-249.21 : « Il faut donc assumer que sont appelées 'trônes' les vies des Parques transcendantes au ciel, ces vies qui sont les réceptacles des Puissances fermement établies en elles, dans lesquels les Parques sont assises pour surveiller aussi le ciel qui demeure dans un même lieu. [...] Si les Parques siègent hors du ciel et si chacune se trouve en un lieu, étant toutes également distantes l'une de l'autre, comment concevoir que les Parques soient établies ailleurs que dans ce lieu où toutes choses ont été fondées demeurant toujours identiquement en repos ».

5. Sur le fait que les Parques soient assises à égale distance, cf. *In Remp.* II, p. 247.22-248.6 : « cette expression signifie qu'elles sont toutes à égale distance l'une de l'autre, qu'il y a même distance entre Lachésis et Clôthô qu'entre celle-ci et Atropos et entre Atropos et Lachésis comme si elles avaient été rangées aux sommets d'un triangle équilatéral. Ceci montre le système bien lié qui les ordonne selon une même égalité comme étant toutes issues d'une même cause ».

6. Si les Parques portent des bandelettes sur leur tête, « cela signifie que les plus hautes cimes de leur être sont illuminées par la lumière divine et intelligible [...]. Les bandelettes manifestent la vie divine et générative », *In Remp.* II, p. 247.3-22. Dans ce passage, Proclus compare ces bandelettes au *strophion*, l'ornement des prêtres revêtus des sacerdoces les plus élevés, comme l'hiérophante d'Éleusis selon Épictète, *Entretiens* III 21, 16.

7. Pour les Parques vêtues de blanc, « le symbole est le lumineux, le transparent, qui est approprié aux choses célestes [...]. Que d'autre part les mythes aient coutume de prendre les vêtements comme symbole des vies incorporelles, quiconque a prêté attention aux mythes relatifs aux dieux en est instruit. En effet, les formes de vie que les dieux présentent aux yeux cachent la réalité de leur être, et de leur côté les vêtements cachent les corps », *In Remp.* II, p. 246.5-247.2.

*Page 109.*

1. Proclus interrompt ici un développement qui s'amorçait et renvoie à « une autre théologie », consacrée aux mondes de dieux au-delà de la sphère des fixes, c'est-à-dire aux dieux hypercosmiques et aux dieux encore plus élevés. Or cet enseignement est donné dans le *Parménide*. Par « une autre théologie », il faut sans doute entendre une autre source théologique. Proclus veut dire que, pour traiter cette question, il faudrait passer de la *République* au *Parménide*, ce qu'il ne veut pas faire dans ce contexte.

3. Sur les hymnes des Parques célébrant le passé, le présent et le futur, cf. *In Remp.* II, p. 249.28-251.17 : « Il serait ridicule de croire que les chants ont été réellement divisés par les temps, et que ce n'est pas là une expression symbolique pour désigner une première opération intellective, puis une deuxième, puis une troisième, ces opérations étant toutes transcendantes au temps, mais le mythe signifiant par des qualificatifs temporels le changement des intellections intemporelles. [...] Platon a dit que les Parques chantaient en accord avec l'harmonie des Sirènes, non que leur chant s'adaptât à cette harmonie alors qu'il lui est antérieur, mais parce qu'il apporte à l'harmonie une détermination et une règle ».

4. Référence implicite à *supra*, chap. 18, p. 84.9-11.

*Page 110.*

2. Déjà dans l'*In Tim.* II, p. 297.2-4, Proclus a affirmé cette propriété caractéristique des dieux séparés du monde : ταῦτα δὲ ἦν ἄμφω, τό τε ἅπτεσθαι καὶ τὸ μὴ ἅπτεσθαι, ἀπολύτων ἴδια θεῶν, ὡς ὁ Παρμενίδης ἐδίδαξεν (= *Parm.* 149 D 5).

3. C'est parce qu'elles sont établies sur des trônes que les Parques sont supracélestes, cf. *supra*, chap. 23, p. 108.9-12 et chap. 24, p. 109.19-20.

4. Dans le *Cratyle* 404 C 5-D 8, Platon dit : « *Pherréphatta* est un nom que beaucoup redoutent...par ignorance, semble-t-il, de la juste valeur des noms. Car ils le modifient pour le considérer sous la forme de *Pherséphone*, et il leur paraît terrible. En réalité il indique la sagesse de cette divinité ; les choses en effet étant en mouvement, y atteindre, les toucher et pouvoir les suivre sera marque de sagesse. C'est donc le nom de *Phérépapha* que cette sagesse et ce contact avec le mouvement vaudraient justement à la déesse, ou un nom analogue. C'est aussi pourquoi *Hadès*, sage lui-même, vit avec elle, parce qu'elle a ce caractère. Seulement on modifie son nom, en préférant l'euphonie à la vérité, pour en faire *Pherréphatta* ». Dans l'*In Crat.* § CLXXIII, p. 96.5, Proclus mentionne en passant que *Pherréphatta* est caractérisée par son contact avec le monde de la génération.

*Page 111.*

1. Proclus fait allusion, en l'interprétant, au texte du *Phédon* 65 B 9-11 : Πότε οὖν... ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται ; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ'αὐτοῦ ; texte qu'il comprend en effet comme signifiant que l'âme n'entre en contact avec la réalité que lorsqu'elle n'est plus abusée par le corps. Même doctrine dans le *De Prov.* § 30.21-22, disant que l'âme *oculum solum erigens ad entia, contingentia* (θίξει) *quidem et ipsa intelligens sicut et intellectus*, et encore dans Damascius, *In Phaed.* I § 88.

*Page 113.*

1. Cf. *Théol. plat.* V 37, p. 138.1-11 : « Le tout premier père intellectif est sans doute père par lui-même, mais c'est grâce à la <cause> immaculée qu'il contient en lui-même ses propres classes, qu'il les rappelle vers lui-même d'une manière stable et que, par sa propre totalité, il maintient inséparables de sa propre monade les multiplicités intelligibles des intellectifs. Par conséquent, le tout premier chef de la classe gardienne est venu à l'existence en même temps que le père. Et le père contient sans doute la cause immaculée, mais il est contenu par les tout premiers intelligibles ; et de même qu'il est établi en eux sous le mode intelligible, de même aussi il a installé en lui-même l'unique sommet des dieux inflexibles et il l'a fait venir à l'existence en lui ». Proclus développe de cette manière le fait que « le *en soi-même* est le symbole propre de la monade immaculée ».

2. Si Proclus ici veut faire allusion à ce qu'il a dit dans l'*In Parm.* VI, col. 1133.16-1147.4, où, en commentant la première hypothèse, il examine en effet le couple des attributs, *en lui-même, en un autre* (*Parm.* 138 A 2-B 7), pour le nier de l'Un, et qui est aussi le couple qui caractérise la première triade des dieux intellectifs, la manière dont il s'exprime ici n'est pas très exacte. En effet, dans la péricope, *Parm.* 138

A 3-5, Platon affirme que si l'un de ce degré est « en un autre », c'est qu'il se trouve enveloppé dans sa cause à la manière d'un cercle ayant de multiples contacts avec les points du cercle (ἅπτοιτο πολλοῖς). Mais comme on le voit, c'est au fait d'être « en un autre » et non pas à celui d'être « en soi-même » que Platon, et Proclus après lui, attribuent le contact. Doit-on penser que, dans notre texte, Proclus s'est exprimé trop vite ou que sa mémoire l'a trompé ?

# INDEX DES LIVRES I-VI

# I. INDEX NOMINVM

# II. INDEX AVCTORVM

*Politicus*

Plotinvs

# TABLE DES MATIÈRES

# COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
# VOLUMES PARUS

## Série grecque

dirigée par Jean Irigoin
de l'Institut
professeur au Collège de France

Règles et recommandations pour les éditions critiques (grec). (1 vol.).

ACHILLE TATIUS.
Le Roman de Leucippé et Clitophon. (1 vol.).

ALCÉE. SAPHO.
Fragments. (1 vol.).

AELIUS THÉON.
Progymnasmata. (1 vol.).

LES ALCHIMISTES GRECS.
(2 vol. parus).

ALCINOOS.
Les doctrines de Platon. (1 vol.).

ALEXANDRE D'APHRODISE.
Traité du destin. (1 vol.).

ANDOCIDE.
Discours. (1 vol.).

ANTHOLOGIE GRECQUE.
(12 vol. parus).

ANTIPHON.
Discours. (1 vol.).

ANTONINUS LIBERALIS.
Les Métamorphoses. (1 vol.).

APOLLONIOS DE RHODES.
Argonautiques. (3 vol.).

APPIEN.
Histoire romaine (1 vol. paru).

ARCHILOQUE.
Fragments. (1 vol.).

ARCHIMÈDE. (4 vol.).

ARGONAUTIQUES ORPHIQUES. (1 vol.).

ARISTÉNÈTE. (1 vol.).

ARISTOPHANE. (5 vol.).

ARISTOTE.
De l'âme. (1 vol.).
Constitution d'Athènes. (1 vol.).
Du ciel. (1 vol.).
Économique. (1 vol.).
De la génération des animaux. (1 vol.).
De la génération et de la corruption. (1 vol.).
Histoire des animaux. (3 vol.).
Marche des animaux - Mouvement des animaux. (1 vol.).
Météorologiques. (2 vol.).
Les parties des animaux. (1 vol.).
Petits traités d'histoire naturelle. (1 vol.).
Physique. (2 vol.).
Poétique. (1 vol.).
Politique. (5 vol.).
Problèmes. (3 vol.).
Rhétorique. (3 vol.).
Topiques. (1 vol. paru).

ARRIEN.
L'Inde. (1 vol.).
Périple du Pont-Euxin. (1 vol.).

ASCLÉPIODOTE.
Traité de tactique. (1 vol.).

ATHÉNÉE.
Les Deipnosophistes. (1 vol. paru).

ATTICUS.
Fragments. (1 vol.).

AUTOLYCOS DE PITANE.
Levers et couchers héliaques. - La sphère en mouvement. - Testimonia. (1 vol.).

BACCHYLIDE.
Dithyrambes. - Epinicies. - Fragments. (1 vol.).

BASILE (Saint).
Aux jeunes gens. - Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. (1 vol.).
Correspondance. (3 vol.).

BUCOLIQUES GRECS.
Théocrite. (1 vol.).
Pseudo-Théocrite, Moschos, Bion. (1 vol.).

CALLIMAQUE.
Hymnes. - Épigrammes. - Fragments choisis. (1 vol.).

CHARITON.
Le roman de Chaireas et Callirhoé. (1 vol.).

COLLOUTHOS.
L'enlèvement d'Hélène. (1 vol.).

DAMASCIUS.
Traité des premiers principes. (3 vol.).
Commentaire du Parménide de Platon. (2 vol. parus).

DÉMÉTRIOS.
Du Style. (1 vol.).

DÉMOSTHÈNE.
Œuvres complètes. (13 vol.).

DENYS D'HALICARNASSE.
Opuscules rhétoriques. (5 vol.).

DINARQUE.
Discours. (1 vol.).

DIODORE DE SICILE.
Bibliothèque historique. (8 vol. parus).

DION CASSIUS.
Histoire romaine. (2 vol. parus).

DIOPHANTE.
Arithmétique. (2 vol. parus).

DU SUBLIME. (1 vol.).

ÉNÉE LE TACTICIEN.
Poliorcétique. (1 vol.).

ÉPICTÈTE.
Entretiens. (4 vol.).

ESCHINE.
Discours. (2 vol.).

ESCHYLE.
Tragédies. (2 vol.).

ÉSOPE.
Fables. (1 vol.).

EURIPIDE.
Tragédies (8 vol. parus).

GÉMINOS.
Introduction aux phénomènes. (1 vol.).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (le Théologien) (Saint).
Correspondance. (2 vol.).

HÉLIODORE.
Les Éthiopiques. (3 vol.).

HÉRACLITE.
Allégories d'Homère. (1 vol.).

HERMÈS TRISMÉGISTE.
(4 vol.).

HÉRODOTE.
Histoires. (11 vol.).

HÉRONDAS.
Mimes. (1 vol.).

HÉSIODE.
Théogonie. - Les Travaux et les Jours. - Bouclier. (1 vol.).

HIPPOCRATE. (8 vol. parus).

HOMÈRE.
L'Iliade. (4 vol.).
L'Odyssée. (3 vol.).
Hymnes. (1 vol.).

HYPÉRIDE.
Discours. (1 vol.).

ISÉE.
Discours. (1 vol.).

ISOCRATE.
Discours. (4 vol.).

JAMBLIQUE.
Les mystères d'Égypte. (1 vol.).
Protreptique. (1 vol.).

JOSÈPHE (Flavius).
Autobiographie. (1 vol.).
Contre Apion. (1 vol.).
Guerre des Juifs. (3 vol. parus).

JULIEN (L'empereur).
Lettres. (2 vol.).
Discours. (2 vol.).

LAPIDAIRES GRECS.
Lapidaire orphique. - Kerygmes lapidaires d'Orphée. - Socrate et Denys. - Lapidaire nautique. - Damigéron. - Evax. (1 vol.).

LIBANIOS.
Discours. (2 vol. parus).

LONGUS.
Pastorales. (1 vol.).

LUCIEN. (1 vol. paru).

LYCURGUE.
Contre Léocrate. (1 vol.).

LYSIAS.
Discours. (2 vol.).

MARC-AURÈLE.
Pensées. (1 vol.).

MÉNANDRE. (3 vol. parus).

MUSÉE.
Héro et Léandre. (1 vol.).

NONNOS DE PANOPOLIS.
Les Dionysiaques. (10 vol. parus).

NUMÉNIUS. (1 vol.).

ORACLES CHALDAÏQUES. (1 vol.).

PAUSANIAS.
Description de la Grèce. (1 vol. paru).

PHOCYLIDE (Pseudo-). (1 vol.).

PHOTIUS.
Bibliothèque. (9 vol.).

PINDARE.
Œuvres complètes. (4 vol.).

PLATON.
Œuvres complètes. (26 vol.).

PLOTIN.
Ennéades. (7 vol.).

PLUTARQUE.
Œuvres morales. (18 vol. parus).
Vies parallèles. (16 vol.).

POLYBE.
Histoires. (11 vol. parus).

PORPHYRE.
De l'Abstinence. (3 vol.).
Vie de Pythagore. - Lettre à Marcella. (1 vol.).

PROCLUS.
Commentaires de Platon. - Alcibiade. (2 vol.).
Théologie platonicienne. (6 vol.).
Trois études. (3 vol.).

PROLÉGOMÈNES A LA PHILOSOPHIE DE PLATON. (1 vol.).

QUINTUS DE SMYRNE.
La Suite d'Homère. (3 vol.).

SALOUSTIOS.
Des Dieux et du Monde. (1 vol.).

SOPHOCLE.
Tragédies. (3 vol.).

SORANOS D'ÉPHÈSE.
Maladies des femmes. (3 vol. parus).

STRABON.
Géographie. (10 vol. parus).

SYNÉSIOS DE CYRÈNE.
(1 vol. paru).

THÉOGNIS.
Poèmes élégiaques. (1 vol.).

THÉOPHRASTE.
Caractères. (1 vol.).
Métaphysique. (1 vol.).
Recherches sur les plantes. (3 vol. parus).

THUCYDIDE.
Histoire de la guerre du Péloponnèse. (6 vol.).

TRIPHIODORE.
La Prise de Troie. (1 vol.).

XÉNOPHON.
Anabase. (2 vol.).
L'Art de la Chasse. (1 vol.).
Banquet. - Apologie de Socrate. (1 vol.).
Le Commandant de la Cavalerie. (1 vol.).
Cyropédie. (3 vol.).
De l'Art équestre. (1 vol.).
Économique. (1 vol.).
Helléniques. (2 vol.).

XÉNOPHON D'ÉPHÈSE.
Ephésiaques ou Le Roman d'Habrocomès et d'Anthia. (1 vol.).

ZOSIME.
Histoire nouvelle. (5 vol.).

## Série latine

dirigée par Paul Jal

Règle et recommandations pour les éditions critiques (latin). (1 vol.).

ACCIUS.
Œuvres. Fragments. (1 vol.).

AMBROISE (Saint).
Les devoirs. (2 vol. parus).

AMMIEN MARCELLIN.
Histoires. (6 vol. parus).

L. AMPÉLIUS.
Aide-mémoire. (1 vol.).

ANONYME.
L'annalistique romaine. (1 vol. paru).

APICIUS.
Art culinaire. (1 vol.).

APULÉE.
Apologie. - Florides. (1 vol.).
Métamorphoses. (3 vol.).
Opuscules philosophiques. (*Du Dieu de Socrate - Platon et sa doctrine - Du monde*) et Fragments. (1 vol.).

ARNOBE.
Contre les Gentils. (1 vol. paru).

AUGUSTIN (Saint).
Confessions. (2 vol.).

AULU-GELLE.
Nuits attiques. (3 vol. parus).

AURÉLIUS VICTOR.
Livre des Césars. (1 vol.).

AURÉLIUS VICTOR (Pseudo-).
Origines du peuple romain. (1 vol.).

AVIANUS.
Fables. (1 vol.).

AVIÉNUS.
Aratea. (1 vol.).

BOÈCE.
Institution arithmétique. (1 vol.).

CALPURNIUS SICULUS.
Bucoliques. CALPURNIUS SICULUS (Pseudo-). Éloge de Pison. (1 vol.).

CATON.
De l'Agriculture. (1 vol.).
Les origines. (1 vol.).

CATULLE.
Poésies. (1 vol.).

CELSE.
De la médecine. (1 vol. paru).

CÉSAR.
Guerre des Gaules. (2 vol.).
Guerre civile. (2 vol.).

CÉSAR (Pseudo-).
Guerre d'Afrique. (1 vol.).
Guerre d'Alexandrie. (1 vol.).

CICÉRON.
L'Amitié. (1 vol.).
Aratea. (1 vol.).
Brutus. (1 vol.).
Caton l'ancien. De la vieillesse. (1 vol.).
Correspondance. (11 vol.).
De l'invention (1 vol.).
De l'Orateur. (3 vol.).
Des termes extrêmes des Biens et des Maux. (2 vol.).
Discours. (22 vol.).
Divisions de l'Art oratoire.
Topiques. (1 vol.).
Les Devoirs. (2 vol.).
L'Orateur. (1 vol.).
Les Paradoxes des Stoïciens. (1 vol.).
De la République. (2 vol.).
Traité des Lois. (1 vol.).
Traité du Destin. (1 vol.).
Tusculanes. (2 vol.).

CLAUDIEN.
Œuvres. (1 vol. paru).

COLUMELLE.
L'Agriculture, (3 vol. parus).
Les Arbres. (1 vol.).

COMŒDIA TOGATA.
Fragments. (1 vol.).

CONSOLATION À LIVIE, ÉLÉGIES À MÉCÈNE, BUCOLIQUES D'EINSIEDELN. (1 vol.)

CORIPPE.
Éloge de l'Empereur Justin II. (1 vol.).

CORNÉLIUS NÉPOS.
Œuvres. (1 vol.).

CYPRIEN (Saint).
Correspondance. (2 vol.).

DRACONTIUS.
Œuvres. (4 vol.).

ÉLOGE FUNÈBRE D'UNE MATRONE ROMAINE. (1 vol.).

L'ETNA. (1 vol.).

FIRMICUS MATERNUS.
L'Erreur des religions païennes. (1 vol.).
Mathesis. (3 vol.).

FLORUS.
Œuvres. (2 vol.).

FORTUNAT (Venance).

(2 vol. parus).

FRONTIN.
Les aqueducs de la ville de Rome. (1 vol.).

GAIUS.
Institutes. (1 vol.).

GERMANICUS.
Les phénomènes d'Aratos. (1 vol.).

HISTOIRE AUGUSTE.
(3 vol. parus).

HORACE.
Épîtres. (1 vol.).
Odes et Epodes. (1 vol.).
Satires. (1 vol.).

HYGIN.
L'Astronomie. (1 vol.).
Fables (1 vol.).

HYGIN (Pseudo-).
Des Fortifications du camp. (1 vol.).

JÉRÔME (Saint).
Correspondance. (8 vol.).

JUVÉNAL.
Satires. (1 vol.).

LUCAIN.
La Pharsale. (2 vol.).

LUCILIUS.
Satires. (3 vol.).

LUCRÈCE.
De la Nature. (2 vol.).

MARTIAL.
Épigrammes. (3 vol.).

MINUCIUS FÉLIX.
Octavius. (1 vol.).

PREMIER MYTHOGRAPHE DU VATICAN. (1 vol.).

NÉMÉSIEN.
Œuvres. (1 vol.).

OROSE.
Histoires (Contre les Païens). (3 vol.).

OVIDE.
Les Amours. (1 vol.).
L'Art d'aimer. (1 vol.).
Contre Ibis. (1 vol.).
Les Fastes. (2 vol.).
Halieutiques. (1 vol.).
Héroïdes. (1 vol.).
Les Métamorphoses. (3 vol.).
Pontiques. (1 vol.).
Les Remèdes à l'Amour. (1 vol.).
Tristes. (1 vol.).

PALLADIUS.
Traité d'agriculture. (1 vol. paru).

PANÉGYRIQUES LATINS. (3 vol.).

PERSE.
Satires. (1 vol.).

PÉTRONE.
Le Satiricon. (1 vol.).

PHÈDRE.
Fables. (1 vol.).

PHYSIOGNOMONIE (Traité de). (1 vol.).

PLAUTE.
Théâtre complet. (7 vol.).

PLINE L'ANCIEN.
Histoire naturelle. (35 vol. parus).

PLINE LE JEUNE.
Lettres. (4 vol.).

POMPONIUS MELA.
Chorographie. (1 vol.).

PROPERCE.
Élégies. (1 vol.).

PRUDENCE. (4 vol.).

QUÉROLUS. (1 vol.).

QUINTE-CURCE.
Histoires. (2 vol.).

QUINTILIEN.
De l'Institution oratoire. (7 vol.).

RHÉTORIQUE
A HÉRENNIUS. (1 vol.).

RUTILIUS NAMATIANUS.
Sur son retour. (1 vol.).

SALLUSTE.
La Conjuration de Catilina. La Guerre de Jugurtha. Fragments des Histoires. (1 vol.).

SALLUSTE (Pseudo-).
Lettres à César. Invectives. (1 vol.).

SÉNÈQUE.
L'Apocoloquintose du divin Claude. (1 vol.).
Des Bienfaits. (2 vol.).
De la Clémence. (1 vol.).
Dialogues. (4 vol.).
Lettres à Lucilius. (5 vol.).
Questions naturelles. (2 vol.).
Théâtre. (2 vol.).
Théâtre. Nlle éd. (1 vol. paru).

SIDOINE APOLLINAIRE.
(3 vol.).

SILIUS ITALICUS.
La Guerre punique. (4 vol.).

STACE.
Achilléide. (1 vol.).
Les Silves. (2 vol.).
Thébaïde. (2 vol. parus).

SUÉTONE.
Vie des douze Césars. (3 vol.).
Grammairiens et rhéteurs. (1 vol.).

SYMMAQUE.
Lettres. (3 vol. parus).

TACITE.
Annales. (4 vol.).
Dialogue des Orateurs. (1 vol.).
La Germanie. (1 vol.).
Histoires. (3 vol.).
Vie d'Agricola. (1 vol.).

TÉRENCE.
Comédies. (3 vol.).

TERTULLIEN.
Apologétique. (1 vol.).

TIBULLE.
Élégies. (1 vol.).

TITE-LIVE.
Histoire romaine. (24 vol. parus).

VALÈRE MAXIME.
Faits et dits mémorables. (2 vol. parus).

VALERIUS FLACCUS.
Argonautiques. (1 vol. paru).

VARRON.
L'Économie rurale. (3 vol.).
La Langue latine. (1 vol. paru).

LA VEILLÉE DE VÉNUS (Pervigilium Veneris). (1 vol.).

VELLEIUS PATERCULUS.
Histoire romaine. (2 vol.).

VIRGILE.
Bucoliques. (1 vol.).
Énéide. (3 vol.).
Géorgiques. (1 vol.).

VITRUVE.
De l'Architecture. (7 vol. parus).

**Catalogue détaillé sur demande**

379

CE VOLUME
LE TROIS CENT
SOIXANTE DIX NEUVIÈME
DE LA SÉRIE GRECQUE
DE LA COLLECTION
DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
PUBLIÉE
AUX ÉDITIONS LES BELLES LETTRES,
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 1997
PAR
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
À ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1997
N°. IMP. 10131, N°. D. L. ÉDIT 3458